This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Phil
9245
30

WIDENER
HN UFZV M

Phil 9245.30

HARVARD COLLEGE
LIBRARY

FROM THE BEQUEST OF

JAMES WALKER
(Class of 1814)

President of Harvard College

"Preference being given to works in the Intellectual and Moral Sciences"

KRITIK

DES

HEDONISMUS.

EINE

PSYCHOLOGISCH-ETHISCHE UNTERSUCHUNG

VON

DR. HEINRICH GOMPERZ.

Wollt' ich dem Leid entrinnen,
Wie sollt' ich Lust gewinnen?
Gott lenkt durch Lust und Leid
Die Welt in Ewigkeit.

STUTTGART 1898.
VERLAG DER J. G. COTTA'SCHEN BUCHHANDLUNG
NACHFOLGER.

Phil 9.245.30

HARVARD COLLEGE
MAY 9 1921
LIBRARY

Walter fund

ALLE RECHTE VORBEHALTEN.

Vorrede.

Die vorliegende Arbeit ist jene „psychologisch-ethische Auseinandersetzung mit dem Hedonismus“, die ich in der Vorrede zu meiner „Grundlegung der neusokratischen Philosophie“ in Aussicht gestellt habe. Dass ich, nach der Grundlegung und vor der wissenschaftlichen Weiterbildung meiner eigenen ethischen Ansicht gerade mit der hedonischen Doktrin mich auseinanderzusetzen das Bedürfnis empfinde, mag wohl manchen befremden: ist doch die hedonische Lehre gerade in Deutschland weder angesehen noch verbreitet. Auch muss ich bekennen, dass es nicht nur der Gerechtigkeitssinn gegenüber dieser, auf so ungenügende Gründe sich stützenden, und

meist mit noch ungenügenderen Gründen bestrittenen Ansicht ist, der mich hierzu bewog; sondern dass mir diese infolge besonderer, fast könnte ich sagen persönlicher Umstände aktuell erscheint und von jeher erschienen ist. Daher kommt es auch, dass meine, auf Hedonismus und Utilitarismus sich beziehenden Aufzeichnungen bis auf das Jahr 1890 zurückgehen. Im Laufe dieses achtjährigen — für einen Fünfundzwanzigjährigen langen — Zeitraumes habe ich das hedonistische Problem von sehr verschiedenen Seiten angesehen; die Frische der Auffassung ist verloren gegangen; vieles, was einst entscheidend schien, ist als selbstverständlich in den Hintergrund getreten; anderes glaubte ich mit einer Andeutung abthun zu können; alles aber — die letzten Einfälle abgerechnet — strebte ich unwillkürlich mit, vielleicht ungebührlicher, Knappheit zu sagen. So werden denn diese wenigen Bogen, die eine viel eingehendere Denkarbeit zusammenfassen sollen, dem Leser keine leichte und erfreuliche Lektüre sein, sowie sie mir keine leichte und erfreuliche Arbeit waren. Dennoch hielt ich es für richtig, mit dem hedonistischen Probleme endlich abzuschliessen.

Auch in dieser Arbeit glaubte ich von detaillierten Citaten absehen zu können: auf einem derartigen Gebiete kann ohnehin niemand auf wirkliche (objektive) Originalität Anspruch machen. In unmittelbarem Hinblicke auf dieses Schriftchen habe ich die Psychologien von Wundt (Grundriss), Jodl, Höffding und James, Bains „The intellect and the senses“ und „The emotions and the will“, die meisten Schriften Benthams, J. St. Mills „Utilitarianism“, Spencers „Data of ethics“, Sidgwicks „Methods of ethics“ und Jodls „Geschichte der Ethik“ gelesen. Entlehnungen aus diesen Autoren bitte ich somit als hierdurch eingestanden zu betrachten. Dies schliesst nicht aus, dass ich anderen anderes unbewusst entlehnt haben mag.

Noch mag mir die Bemerkung gestattet sein, dass ich, wäre es überhaupt herkömmlich, derartige wissenschaftliche Abhandlungen mit einer Widmung zu versehen, der Versuchung nicht widerstanden hätte, dieses Büchlein mit dem Namen meines verehrten, mir seit Jahren freundschaftlich wohlwollenden Lehrers Prof. Dr. Alfred Frh. v. Berger in

meist mit noch ungenügenderen Gründen bestr
Ansicht ist, der mich hierzu bewog; sonder
mir diese infolge besonderer, fast könnte ich
persönlicher Umstände aktuell erscheint und v
her erschienen ist. Daher kommt es auch
meine, auf Hedonismus und Utilitarismus sich
ziehenden Aufzeichnungen bis auf das Jahr
zurückgehen. Im Laufe dieses achtjährigen —
einen Fünfundzwanzigjährigen langen — Zeitra
habe ich das hedonistische Problem von sehr vers
denen Seiten angesehen; Frische der Auffa
ist verloren gegangen was einst entschei
schien, ist als selbs in den Hinterg
getreten; anderes mit einer Andeu
bthun zu können: die letzten Ein
gerechnet — str ffkürlich mit,
cht ungebührlich sagen. So we
n diese wenig viel eingehen
karbeit zusan dem Leser k
te und erf , sowie sie
leichte u aren. De
ch es fü istischen
endlich

dauernde Verbindung zu setzen, dem ich, wie über so viele andere Materien, auch über den Gegenstand dieser Arbeit die fruchtbarsten Anregungen verdanke.

Wien, im Juli 1898.

Dr. Heinrich Gomperz.

Inhalt.

	Seite
Einleitung	1
I. Abschnitt. Natur und Bedeutung von Lust und Leid im allgemeinen	4
II. Abschnitt. Der psychologische Hedonismus	23
III. Abschnitt. Der individualistische Hedonismus	61
IV. Abschnitt. Der Utilitarismus	84
Schluss	120

Einleitung.

Unter dem Namen „Hedonismus“ (Lustlehre) fasst man jene Ansichten zusammen, die dahin gehen, Lust und Leidlosigkeit des einzelnen oder der Gesamtheit seien entweder die einzig möglichen, oder doch die einzig billigenswerten Ziele menschlichen Wollens und Handelns. Je nachdem in diese Begriffsbestimmung „der einzelne“ oder „die Gesamtheit“, „möglich“ oder „billigenswert“ eingesetzt wird, scheinen sich vier Formen des Hedonismus unterscheiden zu lassen; doch bleiben, da eine davon — die das Gesamtwohl für das einzig mögliche Willensziel erklärte — niemals vertreten worden ist, nur drei als Gegenstand unserer Betrachtung übrig: die eine, wonach der Wille jedes Menschen nur auf seine eigene Lust und Leidlosigkeit gerichtet sein könnte: eine Ansicht, die offenbar nicht in die Sittenlehre, sondern in die Seelenlehre gehört, und die wir deshalb den psychologischen Hedonismus nennen wollen; die andere, wonach nur solche Handlungen, die auf die eigene Lust oder Leidlosigkeit zielen, gebilligt werden sollen: eine ethische Ansicht, die wir — zur Ent-

gegensetzung gegen die folgende — als den individualistischen Hedonismus bezeichnen; endlich die dritte, wonach nur solche Handlungen Billigung verdienen, die auf die Lust oder Leidlosigkeit der Gesamtheit gerichtet sind: diese Ansicht, die auch kollektivistischer Hedonismus heissen könnte, nennen wir mit ihren modernen Vertretern den Utilitarismus.

Es ist aber klar, dass der psychologische Hedonismus mit den beiden Formen des ethischen entweder vereinigt oder nicht vereinigt werden kann. Im Falle der Vereinigung sind zwei, im Falle der Nichtvereinigung drei Standpunkte denkbar. Diese fünf möglichen hedonischen Standpunkte sind die folgenden: 1. Es wird zwar der Wille nur durch das Streben nach Lust (und Leidlosigkeit, was stets zu ergänzen ist) bestimmt, allein als sittliches Mass gilt keine hedonische Erwägung; 2. der Wille geht zwar auch aus anderen als hedonischen Beweggründen hervor, doch ist seine Entschliessung nur dann ethisch wertvoll, wenn sie auf die Lust des handelnden Subjektes zielt; 3. wie bei 2., nur dass an die Stelle des handelnden Subjektes die menschliche Gesamtheit gesetzt wird; 4. es zielt zwar jede Willenshandlung auf die Lust des Subjektes, sittlich zu billigen ist aber nur jene Handlung, die dessen grösstmögliche Lust zu vermehren geeignet scheint; 5. der Wille strebt stets nach der Lust des Subjektes, seine Entscheidung hat aber nur dann ethischen Wert, wenn sie gleichzeitig die grösstmögliche Lust der Allgemeinheit zu befördern die Tendenz hat.

Diese eintönige Einteilung und Aufzählung habe ich meiner Untersuchung vorangestellt, um gleich von vorneherein zu zeigen, dass alle jene ungründlich verfahren, die aus dem psychologischen Hedonismus ohne weiteres mit Aristipp und Epikur den individualistischen, oder mit J. St. Mill den kollektivistischen Hedonismus ableiten zu dürfen glauben, während es nach dem Gesagten klar ist, dass psychologischer und ethischer Hedonismus unabhängig voneinander bestehen können, und deshalb auch jeder für sich bewiesen, verhandelt und widerlegt werden müssen.

Wozu aber überhaupt auf die psychologische Frage uns einlassen, wenn es uns doch letztlich um die Beantwortung des ethischen Problems zu thun ist? Weil es angezeigt scheint, vorerst über das Wesen von Lust und Leid, über ihre Stellung in der menschlichen Psyche zur Klarheit zu gelangen, ehe zur Untersuchung ihrer sittlichen Bedeutung übergegangen wird. Vielleicht, dass eine solche Voruntersuchung die Diskussion der Hauptfrage gehaltvoller und fruchtbarer gestaltet, als derartige Untersuchungen sonst zu sein pflegen.

Erster Abschnitt.

Natur und Bedeutung von Lust und Leid im allgemeinen.

1. Wer auf die Frage, wie Lust und Leid psychologisch zu bestimmen seien, in den Werken der Seelenforscher eine einstimmige Antwort zu finden erwartete, müsste die gröblichste Enttäuschung erfahren: die gegensätzlichsten Meinungen werden hier vertreten. Der eine will nur je einen bestimmten, einheitlichen — nur intensiv, nicht qualitativ variabeln — Seelenzustand Lust und Leid nennen, der sich mit den verschiedensten Empfindungs- und Strebungszuständen verknüpft fände; der andere nimmt beide für Abstraktionen aus einer empirisch gegebenen, schier unübersehbaren Fülle qualitativ verschiedener Lust- und Leidzustände. Der eine rechnet Lust und Leid in ihren einfachsten Formen zu den Empfindungsinhalten, der zweite fasst sie als Ansätze zur Thätigkeit auf, der dritte bestimmt sie als den Inbegriff der, zwischen Empfindung und Thätigkeit in der Mitte stehenden, Gefühle, der vierte erkennt neben ihnen noch andere Gefühle an. Abweichungen des Sprachgebrauches treten, den Wirrwar steigernd,

hinzu. Deutsche Psychologen brauchen meist die Worte „Lust“ und „Unlust“, ein Wortpaar, das der gemeine Mann nur mit deutlicher Beziehung auf eine Thätigkeit (Lust oder Unlust zu etwas) anzuwenden pflegt, während die englischen Worte „pleasure“ und „pain“ Eindrücke bezeichnen. Von diesen Worten kann ferner der Engländer ohne weiteres die Mehrzahl bilden, wir aber pflegen, um „Lüste“ und „Unlüste“ zu vermeiden, von „Lustgefühlen“ und „Unlustgefühlen“ zu sprechen, wodurch die Unterordnung unter den Gefühlsbegriff erschlichen wird. Während aber der Deutsche unter „Gefühl“, wenn er nicht gar Tasteindrücke meint, vorzugsweise die Affekte versteht, entsprechen die „feelings“ des Engländers — und auch ihm sind Lust und Leid feelings — eher unseren Sinnesempfindungen u. s. w. Ich will im folgenden ausschliesslich von „Lust“ und „Leid“, in der Mehrzahl von „Lustzuständen“ und „Leidzuständen“ sprechen.

2. Wirft nun freilich ein solches Durcheinander wissenschaftlicher Redeweisen und Ansichten auf die „Exaktheit“ der Psychologie nicht das günstigste Licht, so mag es doch andererseits in dem besonderen Gegenstande seinen Grund haben, und kann so selbst einen Fingerzeig zu dessen richtigerer Behandlung geben. Denn offenbar wäre eine solche Unsicherheit über das Wesen von Lust und Leid unmöglich, wenn beide Zustände — bildlich gesprochen — den hellen Partieen des Bewusstseins angehörten. Die hellsten Partieen des Bewusstseins sind aber diejenigen, die uns objektiviert, somit als eine gegen-

ndt bejaht. Man
m Lust- und Leid-
lungen (mit ihrem
nden, unabhängig
eben ihnen. Ja,
Zustände geradezu
ehung“ des be-
Vorstellung“ ge-
. Derartige Ab-
ein infolge unzu-
— über das Mass
re Einteilungen
der Grenzen alles
verlieren sich in
wussten, wo dann
denfalls aber un-
Stelle Allen be-
meine Selbst-
r Meinung,
ine völlig
solche, in
pfindungs-
ich nun
llust- und
zu steigern
lle einbilden,
gegenständ-
den ist. Es
genständlicher,
timmter, wenn

ständliche Aussenwelt gegeben sind. Ihnen sind Lust und Leid im wesentlichen fremd. Dies erweist zunächst folgende Betrachtung. Von allen Sinnen ist es der Gesichtssinn, der uns seine Gegenstände als die von uns unabhängigste, sozusagen objektivste Wirklichkeit darstellt. Ihm schliesst sich der Tastsinn an. Beide aber sind von Lust und Leid am freiesten. Weit weniger objektiviert erscheinen uns die Empfindungsinhalte des Temperatur-, Gehörs-, Geruchs- und Geschmackssinnes. So erregen uns denn auch deren Eindrücke weit häufiger und stärker lust- und leidvoll als jene. Am wenigsten Gegenständlichkeit kommt endlich den Empfindungen des sogenannten Körpersinnes zu, der von den Vorgängen im Innern des Leibes Kunde gibt. Sie sind es denn auch, die am allermeisten lustvoll und leidvoll gefärbt sind. Aber noch mehr! In demselben Masse, als die Sinnesempfindungen (des Tastens z. B.) infolge allmählicher Steigerung den leidvollen Charakter des Schmerzes annehmen, in demselben Masse schwindet der gegenständliche Charakter des erregenden Aussendinges, und tritt der subjektive Schmerzzustand an seine Stelle — was zuerst Sir W. Hamilton bemerkt und Herbert Spencer näher ausgeführt hat. Lust und Leid sind also ganz wesentlich subjektive Zustände, denen der Mangel eines gegenständlichen, und darum deutlich erkennbaren Inhaltes eigentümlich ist.

Folgt aber nun hieraus, dass die Lust- und Leidzustände gar keinen, dem der Sinnesempfindungen analogen, Inhalt haben? Diese Frage wird heute

vielfach, z. B. von Wilhelm Wundt bejaht. Man meint, es fänden sich zwar mit jedem Lust- und Leidzustande zusammen auch Empfindungen (mit ihrem Inhalte), Lust und Leid aber bestünden, unahhängig von ihnen und selbst inhaltslos, neben ihnen. Ja, Franz Brentano bestimmt diese Zustände geradezu als eine zweite „intentionelle Beziehung“ des bewussten Subjektes zu den, in der „Vorstellung“ gegebenen „physischen Phänomenen“. Derartige Abstraktionen scheinen mir — mag sein infolge unzureichender Selbstbeobachtungsgabe — über das Mass des Zulässigen hinauszugehen. Ihre Einteilungen beginnen, scheint mir, erst jenseits der Grenzen alles halbwegs klaren Bewusstseins und verlieren sich in das Dunkel des Halb- oder Unbewussten, wo dann mehr oder minder willkürliche, jedenfalls aber unkontrollierbare Behauptungen an die Stelle Allen bekannter Erfahrungsdaten treten. Denn meine Selbstbeobachtung ergibt, im Gegensatze zu jener Meinung, etwa das Folgende. Ich kenne zwar keine völlig reinen Lust- und Leidzustände, doch aber solche, in denen Lust und Leid die beigemischten Empfindungsinhalte weitaus überwiegen. Und indem ich nun diese stärksten unter den erlebten Wollust- und Schmerzzuständen in der Phantasie noch zu steigern suche, kann ich mir unschwer Grenzfälle einbilden, in denen jede Zuthat von objektivierten, gegenständlichen Empfindungsinhalten verschwunden ist. Es bleibt mir dann ein zwar völlig ungegenständlicher, dennoch aber entschieden qualitativ bestimmter, wenn

auch freilich — aus leicht einzusehenden Gründen — nicht in Worten auszudrückender Inhalt übrig, den ich wohl für den Inhalt der Lust- und Leidzustände halten muss. Er ist dadurch charakterisiert, dass ihm, eben infolge mangelnder Objektiviertheit und Gegenständlichkeit, keinerlei Erkenntniswert zukommt, während ein solcher in dem Masse sich einstellt, als ich — unter Abschwächung des Lust- und Leidelementes — immer entschiedener objektivierte und gegenständliche Empfindungsinhalte an seine Stelle treten lasse. Meine, der inneren Erfahrung abgerungene, Schlussfolgerung lautet somit, anders ausgedrückt, dahin, dass wir die „reinen" Lust- und Leidzustände einerseits, die „reinen" Sinnesempfindungen andererseits nicht als der Art nach verschiedene seelische Erscheinungen ansehen dürfen, vielmehr als die entgegengesetzten Endglieder einer Reihe, zwischen die wir die lust- und leidvoll gefärbten Empfindungen und die noch mit Empfindungsinhalten vermischten Lust- und Leidzustände als mannigfache Zwischenglieder einschalten können.

3. Bis hierher haben wir, von dem Gesichtspunkte der Beschreibung aus, eine Verwandtschaft zwischen Lust- und Leidzuständen einerseits und Sinnesempfindungen andererseits festgestellt. Wir gehen nun zu der Frage über, ob sich eine solche Verwandtschaft auch von dem Gesichtspunkte der Entwickelungsgeschichte aus wahrnehmen lasse. Doch hier mag vorerst die allgemeine Bemerkung am Platze sein, dass, wenn ich in dieser Schrift von den Begriffen

der Entwickelung, Anpassung etc. einen ausgedehnten Gebrauch mache, ich zwar Entwickelung und Anpassung als Facta annehme, das Unzureichende und Bedenkliche der Darwinischen und aller anderen, mir bekannten Versuche aber, diese Facta zu erklären, keineswegs verkenne. Betrachten wir nun aber von diesem Gesichtspunkte aus zunächst die Entwickelung des einzelnen Menschen. Dieser „ontogenetischen“ Untersuchung diene folgende Ueberlegung. Es kann nicht zweifelhaft sein, dass der Mensch nur allmählich die Aussenwelt als solche auffassen und von seiner Person unterscheiden lernt. Mag auch vielleicht allen Bewusstseinsinhalten von Anfang an ein gewisser Charakter von Realität eignen — dies ist eine erkenntnistheoretische Frage —; jedenfalls ist die Anerkennung äusserer Gegenstände in ihrer Selbständigkeit das Ergebnis einer psychologischen Entwickelung. Solange aber die von aussen angeregten Eindrücke sich noch nicht aus der chaotischen Einheit subjektiver Zustände ausgesondert haben, solange werden sie, möchte man schon a priori vermuten, den subjektiven Lust- und Leidzuständen nahe stehen. In der That finden wir, dass kleine Kinder auf fast alle Eindrücke so reagieren, wie wir Erwachsenen auf Lust und Leid, nämlich durch Lachen und Weinen. Für uns haben die Gesichtseindrücke den affektfreiesten, objektiviertesten Charakter. Man setze aber ein kleines Kind einem starken Lichteindrucke aus, oder bringe es in tiefes Dunkel: es wird durch Grinsen oder Schreien das Vorhandensein von Lust

und Leid verraten. Auch wir können uns ja wohl noch zur Not in einen Zustand hineindenken, in dem Helligkeit und Finsternis lediglich als angenehme und unangenehme Eindrücke gegeben sind, ohne einen Erkenntniswert zu besitzen. Es scheinen also in der Entwickelung des einzelnen die Lust- und Leidzustände den Sinnesempfindungen zeitlich voranzugehen, allmählich aber den Charakter subjektiver Erregung abzustreifen und dafür einen wachsenden objektiven Erkenntniswert zu gewinnen.

Eine entsprechende „phylogenetische", auf die Entwickelung der organischen Wesen überhaupt zielende Betrachtung begegnet natürlich grösseren Schwierigkeiten. Doch findet sie wenigstens einen Ausgangspunkt in der, durch die Untersuchungen der vergleichenden Anatomen festgestellten, stetigen Fortbildung der Sinnesorgane zu immer komplexeren Formen, die immer mehr differenzierte Sinnesempfindungen zu ermöglichen scheinen. Hieraus folgt allerdings zunächst nur so viel, dass die Sinnesempfindungen der niedrigst stehenden Organismen einen sehr geringen Erkenntniswert besitzen, und dass deren Inhalte ausgeprägter Gegenständlichkeit entbehren; und ohne weiteres kann hieraus nicht auf ein, diesen Mangel an objektivierten Zuständen ausgleichendes Vorherrschen subjektiver Lust- und Leidzustände geschlossen werden. Doch wird, glaube ich, ein solcher Schluss durch die vermittelnde Ueberlegung zulässig, dass auch die tiefststehenden Organismen die zu ihrer Erhaltung notwendigen Bewegungen

ausführen, dass diese Bewegungen — wie wir sehen werden — nur entweder von Sinneseindrücken oder von Lust- und Leidzuständen „ausgelöst“ werden können, und dass daher, bei der Geringwertigkeit jener, ein Vorherrschen dieser angenommen werden muss. Somit dürften auch in der Entwickelungsgeschichte der Arten die Lust- und Leidzustände den Sinnesempfindungen vorangegangen sein.

4. Haben wir bis hierher Lust und Leid mit den Empfindungen verglichen, also mit seelischen Vorgängen, in denen das Bewusstsein sich leidend verhält, so wollen wir nunmehr auch die Erscheinungen, in denen es thätig wirkt, zur Vergleichung heranziehen. Zwar ist es nicht unbestritten, ob es eine aktive Seite des Bewusstseins überhaupt gebe, da manche Denker, wie z. B. W. Wundt, ausschliesslich Empfindungen und Gefühle als psychische Elemente anerkennen. Wäre diese Ansicht richtig, so müsste man alles, was wir Trieb, Drang, Verlangen, Streben, Wollen nennen, als nachträgliche Empfindungen physiologischer Vorgänge auffassen, so dass also z. B. die Seele gar nicht eigentlich sich sehnen, sondern nur die Sehnsucht des Leibes im Nachhinein empfinden könnte. Aber sogar wenn dem so wäre, könnte dennoch das Dasein der gemeinhin als Trieb, Drang, Verlangen, Streben, Wollen bezeichneten „Vorkommnisse“ — wie Richard Wahle sich ausdrückt — als seelischer Zustände durch diese psychophysische Distinktion nicht aus der Welt geschafft werden: und sie sind es, die ich hier unter

der aktiven Seite des Bewusstseins verstanden wissen möchte.

Nun scheint mir die Selbstbeobachtung als zweifellos zu ergeben, dass jede Lust und jedes Leid ein Element von Antrieb, Drang, Verlangen einschliesst, und zwar jene einen, wenn auch noch so unbestimmten Drang nach Beharren und Steigerung, dieses einen solchen nach Abschwächung und Aufhebung des vorhandenen Zustandes. Im Hinblicke auf diesen Drang nennen wir jeden solchen Zustand einen Zustand der Erregung. Allein dieses Verlangen kann alle Zwischenzustände zwischen einem „dunkeln“ und ziellosen, nur als subjektive Aufregung merklichen Drange und einem „klaren“, durch ein objektives Ziel bestimmten Streben darstellen. Jenes sehen wir z. B. bei den leiblich bedingten Wollust- und Schmerzzuständen, dieses bei den geistig bedingten Affekten der Hoffnung und Furcht. Auch hier aber lässt sich, entsprechend dem bei der Vergleichung mit den Empfindungen festgestellten, bemerken, dass diesen Zuständen der eigentümliche Charakter von Lust und Leid umso entschiedener aufgedrückt ist, je subjektiver sie sind, und umso weniger entschieden, je mehr sie sich auf bestimmte äussere Ziele richten: sie gehen dann in ein klar bewusstes Wünschen, Streben und Wollen über. Es wird etwa der eine Grenzfall durch den Bewusstseinszustand eines in physischer Qual um sich schlagenden Kranken, der andere durch den eines, bestimmte politische Ziele mit zweckdienlichen Mitteln anstrebenden Staatsmannes verdeutlicht.

Auch hier wird sich endlich eine entwickelungsgeschichtliche Beziehung nachweisen lassen. Sowohl auf den frühesten Alters-, wie auf den frühesten Entwickelungsstufen wird das Dasein aktiver Seelenthätigkeiten durch das entsprechender Bewegungen nahezu verbürgt. Wo aber der Inhalt der Sinnesempfindungen noch nicht differenziert und gegenständlich ist, da kann auch das Verlangen noch nicht auf bestimmte äussere Ziele gerichtet sein. Und schon hieraus folgt — ontogenetisch wie phylogenetisch — die zeitliche Priorität der subjektiven Lust- und Leidzustände vor den, auf objektiviertere Ziele gerichteten Zuständen des Wünschens, Strebens und Wollens.

5. Vielleicht ist es nicht unangemessen, hier einige hypothetische Bemerkungen anzuschliessen, betreffend die vorauszusetzende physische Seite der bisher besprochenen Vorgänge. Den entwickelungsgeschichtlichen psychologischen Fortgang von Lust und Leid einerseits zur Sinnesempfindung, andererseits zum Willensakte, erkannten wir als die Spezialisierung eines unbestimmten Inhaltes und Dranges zu einem bestimmteren. Es möchte also wohl von vorneherein nahe liegen, eine dem entsprechende, fortschreitende Differenzierung der anatomischen Hirnstruktur und der in ihr verlaufenden physiologischen Vorgänge zu vermuten. Diese Vermutung wird bekräftigt durch die klar zu Tage liegende, stetige Differenzierung der Sinnes- und Bewegungsorgane, da auch diese auf eine analoge Differenzierung der Zentralorgane schliessen lässt. Demnach würde sich

etwa folgende Vorstellung von diesen Verhältnissen bilden lassen. Den Lust- und Leidzuständen entspricht eine über das Zentralorgan verbreitete allgemeine Erregung, die durch Sinnesreize ausgelöst wird, und selbst Bewegungsimpulse auslöst; diese Grunderscheinung bleibt sich während der ganzen (ontogenetischen und phylogenetischen) Entwickelung gleich. Allein aus dem einheitlichen, undifferenzierten Zentralorgan sondern sich, im Verlaufe dieser Entwickelung, einerseits besondere Sinneszentren, andererseits besondere Bewegungszentren aus, die mit den, in analoger Weise differenzierten Sinnes- und Bewegungsapparaten in Verbindung stehen. Jenen „psychophysischen" Prozessen nun, die sich in diesen differenzierten Zentren abspielen und über sie nicht hinausgreifen, entsprechen reine Empfindungen und Strebungen, die des Lust- und Leidcharakters entbehren. Insoferne aber diese Vorgänge — sei es infolge ihrer Heftigkeit, sei es infolge der Nähe einzelner Zentren — sich über diese hinaus verbreiten und auf alle oder einige Partieen des Zentralorganes übertragen, somit hier eine allgemeine Erregung wachrufen, werden sie zu Trägern von Lust- und Leidzuständen, und lösen ganze Gruppen von Bewegungsimpulsen aus: es entstehen die sogenannten Ausdrucksbewegungen. Läge in dieser Vorstellung eine Annäherung an die Wirklichkeit, und bestünde also das Wesen der den Lust- und Leidzuständen entsprechenden „psychophysischen" Prozesse in ihrer Verbreitung über mehrere Zentren, so müssten die von

manchen Forschern, z. B. von Siegmund Exner, angenommenen Lust- und Leidzentren verworfen werden. Allein niemand kann sich dessen deutlicher bewusst sein, als ich es bin, dass alle derartigen Annahmen blosse Hilfsvorstellungen sind, aus denen sich keine haltbaren Schlussfolgerungen ableiten lassen.

6. Den Abschluss dieses vorbereitenden Abschnittes möge eine vorläufige Bestimmung der biologischen Bedeutung von Lust und Leid bilden. Wenn gefragt wird, welche Zustände und Veränderungen von Lust, und welche von Leid begleitet werden, so muss die Antwort lauten: von Lust im allgemeinen die lebensfördernden, von Leid im allgemeinen die lebenshemmenden. Und zwar handelt es sich hier sowohl um das Leben des einzelnen wie um das seiner Nachkommen. Während aber die Verhältnisse bei diesen vergleichsweise einfach liegen, erfordern sie bei jenen näheres Eingehen. Denn hier sind zunächst zu unterscheiden: unmittelbar persönliche Lebensbedingungen des einzelnen, und solche, die sich mittelbar auf ihn als Glied einer Gesellschaft beziehen, nämlich durch Einwirkung auf seine Genossen und auf den Bestand der Genossenschaft selbst. Auch hier sind wieder die einen verschiedenartiger als die andern. Denn die persönlichen Lebensbedingungen beziehen sich auf die Erhaltung des einzelnen entweder direkt oder indirekt, und zwar wiederum durch Vermittlung entweder seines Verhältnisses zu der umgebenden (unbelebten, belebten und auch menschlichen) Natur, oder seiner Fähigkeit

der Vorsorge. So erhalten wir fünf Hauptgruppen von Lebensbedingungen des Menschen: die „somatischen“, die sich auf seinen Leib, die „physiokratischen“, die sich auf seine Macht, die „gnostischen“, die sich auf seine Intelligenz, die „sozialen“, die sich auf seine Gesellschaft und die „sexuellen“, die sich auf seine Nachkommenschaft beziehen. Bei fast allen diesen endlich kann man förderliche und schädliche Zustände einerseits, befriedigte und unbefriedigte Triebe andererseits unterscheiden, je nachdem es sich um dauernde oder periodisch wiederkehrende Lebensbedingungen handelt. Diese fünf hauptsächlichsten Zustandspaare und Triebe, an die Lust und Leid vor allem geknüpft sind, stelle ich hier zur Uebersicht tabellarisch zusammen:

Lebensbedingungen
- Individuelle
  - Persönliche
    1. Somatische: Gesundheit, Krankheit, Nahrungstrieb.
    2. Physiokratische: Macht, Ohnmacht; Machttrieb.
    3. Gnostische: Wissen, Unwissenheit; Wissenstrieb.
  4. Soziale: Fremde Lust, fremdes Leid; Hilfstrieb.
  5. Sexuelle: Geschlechtstrieb.

Dass die meiste Lust und das meiste Leid an die durch diese Schlagworte bezeichneten Gruppen von Zuständen und an die Befriedigung und Nichtbefriedigung dieser und verwandter Triebe gebunden sind, bedarf wohl für den einsichtigen und nachdenkenden Leser keiner besonderen Nachweisung. Verweilen aber müssen wir bei den (wirklichen oder scheinbaren) Ausnahmen von dieser Regel: es sind

das einerseits jene Lebensbedingungen, mit denen keine Lust- und Leidzustände, andererseits jene Lust- und Leidzustände, die mit keinen Lebensbedingungen zusammenzuhängen scheinen.

Von diesen zuerst. Es sind unter ihnen, um von allem Fraglichen abzusehen, hauptsächlich zwei Gruppen von Lust- und Leidzuständen zu betrachten, die man etwa mit einem Wortpaare Friedrich Nietzsches die dionysischen und die appollinischen nennen könnte. Ich spreche von der hedonischen Empfindlichkeit für gewisse Narcotica (Alkohol, Morphium etc.) und die durch sie erzeugten Erregungszustände einerseits, für die „ästhetischen" Verhältnisse andererseits. William James hat in seiner Psychologie angedeutet, es möchten diese Empfindlichkeiten eine zufällige Nebeneigenschaft unserer, in der Hauptsache auf die Erhaltung und Förderung des Lebens eingerichteten physischen (und psychischen?) Struktur sein, eben so zufällig, wie etwa eine leistungsfähige Bau- oder Maschinenkonstruktion auch einmal schön sein könnte. Ich kann dieser Ansicht nichts entgegensetzen, und sie wäre, wenn richtig, für die späteren ethischen Untersuchungen von grosser Bedeutung. Doch meine ich, man sollte, wie bei den „zwecklosen" Organen des Leibes, so auch hier Bedenken tragen, aus unserem Unvermögen, einen Zusammenhang zu erkennen, auf den Mangel eines solchen zu schliessen. Deshalb werde ich von dieser Erscheinung, die ich zu deuten ausser stande bin, im folgenden bis zum Schlusse keinen Gebrauch machen.

Anders steht es um die andere Ausnahme. Es gibt Lebensbedingungen, an die keine Lust gebunden ist. Auch sie lassen sich in zwei Gruppen ordnen. Beiderlei Fälle mögen wir uns an den Erscheinungen verdeutlichen, die während des Verlaufes einer Epidemie auftreten. Nehmen wir an, es verbreite sich an einem Orte eine bisher unbekannte Seuche, deren ansteckender Charakter noch nicht bekannt sei. Auch in dieser Phase ist es objektiv für jeden einzelnen eine Lebensbedingung, das Zusammensein mit einem solchen Kranken zu vermeiden. Allein an das lebensfördernde Fernsein von ihm ist zunächst keine Lust, an das lebensgefährdende Bei-ihm-sein kein Leid geknüpft. Erst in dem Masse, als die Ansteckungsgefahr erkannt wird, stellen diese regelmässigen Begleiter der günstigen und ungünstigen Lebensbedingungen sich ein: das Zusammensein mit einem Kranken bringt nun das leidvolle Gefühl der Angst, das Fernsein von ihm das lustvolle Gefühl der Sicherheit mit sich. Wenn aber nun die Epidemie erloschen ist, so ist der Umstand, dass jeder einzelne einer Ansteckungsgefahr nicht mehr ausgesetzt ist, objektiv freilich immer noch eine günstige Lebensbedingung; allein schon nach einiger Zeit gibt dieser Umstand zu keinerlei Lust mehr den Anlass ab. Sowohl bei Beginn als nach dem Ende der Epidemie sehen wir also Fälle, wo, entgegen der allgemeinen Regel, Lebensbedingungen nicht wie sonst mit Lust- und Leidzuständen verknüpft sind. Die Erklärung dieser beiden Fälle leitet aber dazu über, die biologische Be-

deutung von Lust und Leid von dem entwickelungsgeschichtlichen Standpunkte aus zu würdigen.

7. Indem ich an die Darlegung dieser Verhältnisse gehe, leide ich unter der Schwierigkeit, dass hier eigentlich eine Kenntnis der Beziehungen von Lust und Leid zum Willen vorausgesetzt werden müsste, während doch dieser Gegenstand für eine besondere Untersuchung im nächsten Abschnitte aufgespart bleibt. Ich darf aber von deren Ergebnissen so viel vorausnehmen, dass dort den Hedonisten ohne weiteres soviel zuzugestehen sein wird, es entspringe aus jeder Lust ein Streben nach ihrer Erringung und Festhaltung, aus jedem Leid ein Streben nach seiner Verdrängung und Abwendung. Wenn daher, wie oben gezeigt, die Lust mit dem Dasein, das Leid mit dem Fortsein der Lebensbedingungen verknüpft ist, so folgt, dass beides, Lust und Leid, ein Streben nach der Herstellung der Lebensbedingungen vermittelt — dies ist ihre sogenannte „teleologische Funktion". Wer nun diese Verhältnisse nicht als eine besondere göttliche Einrichtung auffassen will, der muss sich wohl ihr Vorhandensein so zurechtlegen, dass er annimmt, die hedonische Sensibilität für Lust und Leid sei ein Mittel zur Erhaltung im „Kampf ums Dasein", und ihre Erringung eine Teilerscheinung der allgemeinen „Anpassung". Hieraus erklärt sich jene Gruppe der oben besprochenen Ausnahmserscheinungen, die ich durch das Beispiel von dem Beginne der Seuche charakterisierte. Denn hier handelte es sich um neue Verhältnisse, an die eine Anpassung

noch nicht stattgefunden haben konnte. Sobald aber eine solche stattfindet, sobald (in jenem Beispiele) die Ansteckungsgefahr erkannt ist — und in dieser Erweiterung des Wissens liegt hier die Anpassung — wird das Zusammensein mit einem Kranken von dem Leidzustande der Angst, das Von-ihm-fern-sein von dem Lustzustande des Sicherheitsgefühles begleitet; die Ausnahme macht der Regel Platz: die Lebensbedingungen sind, wie sonst, mit Lust und Leid verbunden.

Es ist wichtig, wiederholt zu betonen, dass die Anpassung in dieser Beziehung nichts anderes ist, als die Aneignung einer Sensibilität für Lust und Leid, weil der vornehmste „Philosoph der Entwickelung", Herbert Spencer, die Lust als Begleiterin der Anpassung, das Leid als Begleiter mangelhafter Anpassung bezeichnet hat. Dies scheint nicht nur ein irreleitender, sondern geradezu ein widersinniger Sprachgebrauch zu sein. Es ist ja natürlich richtig, dass ein Organismus, wenn er die hedonische Sensibilität für das Vorhandensein und Fehlen einer bestimmten Lebensbedingung sich erworben hat, deswegen noch keineswegs die für sein Leben denkbar günstigste Position in Beziehung auf diese Lebensbedingung einnimmt. Auch wer vor der Beulenpest eine noch so grosse Angst hat und sich einer pestsicheren Wohnung noch so sehr freut, kann von ihr ergriffen und dahingerafft werden, während in dem Masse, als die Epidemie abnimmt, die objektiven Chancen seines Ueberlebens steigen, und infolgedessen

auch seine hedonische Sensibilität sich stets häufiger als Lust und stets seltener als Leid ausdrücken wird. Allein deshalb kann man doch in keinem verständlichen Sinne das Erlöschen einer Epidemie eine „Anpassung“ nennen. Denn hier liegt weder eine Anpassung des ins Auge gefassten Individuums (das sich ja gar nicht verändert) an seine Umgebung vor, noch eine Anpassung dieser Umgebung (deren Bestand ja nicht durch ihre Veränderung begünstigt wird) an das Individuum; sondern eine günstige Gestaltung der Lebensverhältnisse für den einzelnen, die eine Anpassung nur derjenige nennen könnte, der sich zugleich entschlösse, das Gewinnen eines Haupttreffers eine Anpassung des Gewinners an die Lotterie zu nennen.

Eine solche lebensfördernde Gestaltung der äusseren Verhältnisse bringt es mit sich, dass die, auf einen Wechsel günstiger und ungünstiger Lebensbedingungen eingerichtete hedonische Sensibilität häufiger auf jene als auf diese zu reagieren in den Fall kommt, was für das Subjekt ein Ueberwiegen der Lust über das Leid bedeutet. Allein diese beiden Erscheinungen, günstige Lebensbedingungen und Lustzustände, gehen nur so lange Hand in Hand, als auch ungünstige Lebensbedingungen und Leidzustände vorhanden sind. Zu jenem Zeitpunkte, in dem die Epidemie völlig erloschen ist, haben die Lebensbedingungen das Maximum der Lebensförderung erreicht, und allerdings hat nun auch niemand mehr vor der Pest Angst; aber ebensowenig fühlt noch

irgend jemand Freude darüber, dass er einer Pestansteckungsgefahr nicht mehr ausgesetzt ist. Denn sobald die Lebensbedingungen sich endgültig günstig gestaltet haben, ist auch die entsprechende hedonische Sensibilität unnütz geworden und verschwindet. Dies ist die Erklärung für die zweite Gruppe der oben besprochenen Ausnahmserscheinungen.

Kurz, es steht nicht so, als wäre Lust im allgemeinen eine Anpassungserscheinung; vielmehr ist die Fähigkeit, Lust und Leid zu fühlen (hedonische Sensibilität) eine Teilerscheinung der Anpassung eines Organismus an einen Gesamtzustand, in dem lebensfördernde und lebenshemmende Einzelzustände miteinander wechseln, und mit den lebenshemmenden Zuständen verschwinden, als zwecklos, nicht nur das Leid, sondern auch die Lust.

8. Fassen wir nunmehr die Ergebnisse dieses Abschnittes zusammen.

Lust und Leid sind Grundformen alles Bewusstseins. Sie enthalten die Keime der receptiven wie der aktiven Seelenthätigkeiten in sich: jene als einen ungegenständlichen, subjektiven Inhalt, diese als einen unbestimmten, subjektiven Drang. Indem jener sich objektiviert, gehen aus ihnen die Sinneswahrnehmungen, indem dieser sich präzisiert, die Willenshandlungen hervor. Die sogenannten „reinen Sinnesempfindungen“ und die Affekte bilden die Zwischenglieder. Physiologisch dürfte dieser psychologischen Entwickelung die Differenzierung einer allgemeinen Erregung des ganzen Zentralorgans in enger umschriebene Erregungen

der einzelnen Sinnes- und Bewegungszentren entsprechen. Biologisch betrachtet, begleitet die Lust lebensfördernde, das Leid lebenshemmende Zustände und Veränderungen. Diese Regel gilt jedoch nur dann, wenn derartige günstige und ungünstige Lebensbedingungen miteinander wechseln, und der betreffende Organismus sich diesem Wechselzustande durch Gewinnung der „hedonischen Sensibilität“ angepasst hat: vor solcher Anpassung, sowie nach dem endgültigen Verschwinden der ungünstigen Lebensbedingungen besteht keine „hedonische Sensibilität“, weder für Lust noch für Leid.

Die biologische Bedeutung von Lust und Leid kann jedoch vollständig nur im Zusammenhange mit ihrem Einflusse auf den Willen erkannt, verstanden und gewürdigt werden.

Zweiter Abschnitt.

Der psychologische Hedonismus.

9. Die Lehre des psychologischen Hedonismus beschäftigt sich mit dem seelischen Mechanismus der Willenshandlung. Es ist deshalb von Vorteil, ihre Besprechung mit einer Begriffsbestimmung der Willenshandlung zu eröffnen. Dieser muss ich aber wiederum einige Erklärungen von Kunstausdrücken als Teildefinitionen vorausschicken.

Jenes psychische „Vorkommnis“, das vor einer

Willenshandlung unmittelbar vorhergeht, und wovon wir annehmen, dass es sie verursacht, nennen wir ihren Beweggrund (Motiv). Jenen (äusseren oder inneren) Zustand, den eine Handlung erzeugt, nennen wir ihren Effekt. Stellt der Handelnde schon vor der Handlung diesen Effekt vor, so hat er eine Effektvorstellung. Ist nun eine solche Effektvorstellung der Beweggrund einer Handlung, dann heisst der vorgestellte Effekt der Zweck der Handlung, die Vorstellung dieses Effektes oder Zweckes eine Zweckvorstellung, und die Handlung selbst eine Willenshandlung. Es kann somit die Willenshandlung definiert werden als eine Handlung, deren Beweggrund die Vorstellung ihres Effektes als Zweckvorstellung ist. Nach dieser Begriffsbestimmung gehören jene Handlungen, die bloss Entladungen von Gefühlserregungen sind, nicht zu den Willenshandlungen, auch dann nicht, wenn sie präzise und dem äussern Reiz in objektiv zweckmässiger Weise angepasste Bewegungen darstellen (Reflex- und Instinktbewegungen). Solche werden vielmehr zu Willenshandlungen (die im Gegensatze zu jenen auch Willkürbewegungen heissen) erst dann, wenn an die Stelle objektiver subjektive Zweckmässigkeit tritt, also die Vorstellung des Zweckes ihr Beweggrund ist.

Die Behauptung des psychologischen Hedonismus geht nun dahin, künftige Lust und künftige Leidlosigkeit des Handelnden seien die einzigen Zwecke, deren Vorstellung den Willen als Motiv in Thätigkeit setzen könnten. Danach wären also hedonische

Zwecke die einzig möglichen Zwecke, hedonische Motive die einzig möglichen Motive; alle menschlichen Bestrebungen müssten sich auf hedonische Zwecke zurückführen, alle menschlichen Handlungen aus hedonischen Motiven ableiten lassen. Der Mensch isst nach dieser Lehre, weil er davon das Schwinden des Hungerleides und die Sättigungslust erwartet; er legt sich schlafen, weil er das Müdigkeitsleid verscheuchen und die Einschlafens- und Ausgeschlafenseinslust gewinnen, er ist thätig, weil er die Langeweile bannen und die Arbeitsfreude erringen, er erwirbt, weil er Entbehrungen vermeiden und Wohlstand geniessen, er rächt sich, weil er dem Kränkungsleide entrinnen und die Vergeltungslust empfinden, er ist hilfreich und bringt Opfer, weil er das Mitleid loswerden und die Mitfreude suchen will; er weicht der Gefahr, weil er das Todesleid flieht und die Lebenslust erstrebt; er stürzt sich in die Gefahr, weil er das Leid der Beschämung verabscheut und nach der Lust des Ruhmes verlangt; er nimmt endlich den Märtyrertod auf sich, weil er das Leid der Unterwerfung nicht erträgt und nach der Lust des Triumphes sich sehnt. Diese das ganze Leben umspannende Ansicht haben wir nunmehr zu prüfen.

10. Zunächst wollen wir zwei Gruppen von Fällen aus dem Bereiche der Untersuchung ausschliessen, die bei einer oberflächlichen Betrachtung als Stützen der hedonistischen Ansicht gelten könnten, in Wahrheit aber weder für noch gegen sie etwas beweisen.

Dahin gehören zunächst Handlungen, deren Beweggrund nicht die Vorstellung künftiger Lust oder künftigen Leides ist, sondern eine gegenwärtige Lust oder ein gegenwärtiges Leid. Man denke z. B. an einen Menschen, der geprügelt wird und davonläuft. Eine solche Handlung ist, in ihrer ursprünglichsten Gestalt, überhaupt keine Willenshandlung; denn sie ist nicht auf die Verwirklichung einer Effektvorstellung gerichtet, sondern ist eine (objektiv zweckmässige) Entladung eines Leidzustandes. Allerdings aber lässt sich in doppelter Weise der Uebergang von derartigen in hedonisch motivierte Handlungen verfolgen. Einerseits kann das Leid des Geprügeltwerdens durch Kontrastwirkung die Vorstellung von der Lust des Nichtgeprügeltwerdens hervorrufen, und sodann die Handlung des Davonlaufens durch diese hedonische Zweckvorstellung bestimmt werden. Andererseits kann schon die blosse Aussicht auf die gewärtigten Prügel — also eine Vorstellung künftigen Leides — Beweggrund derselben Handlung werden. Im einzelnen Falle mag es nicht leicht sein, alle diese, auf dasselbe Ergebnis hinauslaufenden psychologischen Vorgänge auseinander zu halten. Theoretisch aber verdient festgehalten zu werden, dass „Affekthandlungen“ — wie wir solche Handlungen vorläufig nennen mögen — von keiner Zweckvorstellung, somit weder von einer hedonischen noch von einer nichthedonischen, bestimmt werden.

Zweitens gehören hierher jene Lust- und Leidzustände, die bei der Förderung und Hemmung schon

in Angriff genommener Handlungen auftreten: also die Lust des Erfolges und das Leid des Misserfolges. Wenn ich, auf dem Wege nach irgend einem Orte begriffen, wohin ich aus irgend welchen Gründen eile, an einen Wasserlauf komme und ihn überspringe, so wird das Gelingen des Sprunges von Lust begleitet sein. Allein, das Motiv meiner Handlung mag nun die Vorstellung einer künftigen Lust gewesen sein oder nicht, die Vorstellung dieser Lust ist offenbar der Beweggrund meines Springens nicht gewesen. Hierauf haben u. a. Henry Sidgwick und W. James hingewiesen, die auch mit Recht die einschränkende Bemerkung hinzugefügt haben, dass in gewissen, eigenartigen Fällen allerdings auch die Vorstellung künftiger Erfolgslust einen Beweggrund des Willens abgeben kann, wofür als Beispiele verschiedene sportliche Uebungen angeführt werden. In der Regel aber sind diese Lustzustände nachträgliche Begleitungserscheinungen, die bei einer Prüfung der hedonistischen Theorie ebenso wie die „Affekthandlungen" ausgeschieden werden müssen.

Haben wir nun diese Ausscheidung vollzogen, so bleiben, wie sich zeigen wird, drei Gruppen von Fällen als Gegenstände der weiteren Untersuchung übrig: solche, zu deren Erklärung die hedonistische Theorie entschieden ausreicht; solche, zu deren Erklärung sie entschieden nicht ausreicht; und solche, wo es zweifelhaft scheinen kann, ob sie ausreiche oder nicht.

Dass in der That menschliche Handlungen von

hedonischen Zweckvorstellungen bestimmt werden, kann wohl nicht bezweifelt werden. Wenn ich mich entschliesse, in ein Theater zu gehen, um dort über eine Posse zu lachen, so kann es gewiss geschehen, dass die Vorstellung meiner erhofften Lustigkeit den Beweggrund meines Entschlusses abgibt. Wenn ich ein Zusammentreffen vermeide, weil ich die Verlegenheit der Begegnung scheue, so werde ich gewiss durch die Vorstellung der peinlichen Situation hierzu bewogen. Ja, mehr als das! Ich glaube, es könne und müsse den Hedonisten zugegeben werden, dass jede Vorstellung künftiger Lust und künftigen Leides eine Tendenz hat, den Willen zu bestimmen, das heisst, dass sie ihn, wäre sie allein wirksam, bestimmen würde; und somit auch, dass jede menschliche Handlungsweise von einem hedonischen Motive bestimmt sein kann. Zugestanden aber, dass jede hedonische Effektvorstellung eine willensbestimmende Kraft hat, folgt nun hieraus, dass der Wille lediglich durch hedonische Effektvorstellungen bestimmt wird? Die Entscheidung dieser Frage kann vielmehr offenbar nur eine genaue Prüfung aller empirisch gegebenen Fälle bringen. Diese teilen sich aber, wie schon oben vorgreifend bemerkt, in solche, die mit der hedonistischen Doktrin entschieden streiten, und in zweifelhafte. Beginnen wir mit diesen.

11. Unter den Fällen, in denen, wie mir scheint, die Entscheidung zunächst nicht unzweifelhaft ist, meine ich die Triebhandlungen. Ich will den Ausdruck „Triebhandlung“ zunächst dadurch erläutern,

dass ich Beispiele von solchen Akten gebe, die ich unter den „Triebhandlungen“ begreife: es sind dies z. B. die Akte des Essens und Trinkens, der geschlechtlichen Vereinigung, der Flucht vor der Gefahr, der Rache, des Spieles u. s. w. Diese Handlungen nun werden insoferne Triebhandlungen genannt, als man zu ihrer Erklärung in derselben Weise das Dasein von „Trieben“ annimmt, wie man in der Physik zur Erklärung gewisser, unter bestimmten Umständen wiederkehrender Bewegungen „Kräfte“ heranzieht. Diese Anschauungsweise ist — um einen von Ernst Mach mit Recht oft gebrauchten Ausdruck anzuwenden — eine „mythologische“. Das Faktum, dass alle Körper (deren Dichte die des umgebenden Mediums übersteigt) sich in der Richtung gegen den Erdmittelpunkt zu bewegen streben, fasst man als Wirkung einer „Schwerkraft“ auf. In derselben Weise „erklärt“ man das Faktum, dass Menschen, die eine gewisse Zeit hindurch nichts gegessen haben, Nahrung zu sich zu nehmen streben, als Wirkung eines „Nahrungstriebes“. Triebhandlungen sind also, um zunächst eine formale Begriffsbestimmung zu geben, solche in gesetzlicher Weise wiederkehrende Handlungen, zu deren Erklärung man einen „Trieb“ heranzuziehen pflegt. Wir wollen nun versuchen, von diesen Triebhandlungen auch eine materiale Definition zu geben. Der Effekt jeder Triebhandlung ist, wie schon im 1. Abschnitte angedeutet wurde, dem Leben (des Individuums oder der Art) günstig. Eine Triebhandlung wäre also, nach dem soeben Aus-

geführten, eine aus Anlass gewisser innerer und äusserer Umstände regelmässig wiederkehrende Handlung, deren Effekt die Herstellung günstiger Lebensbedingungen ist. Die äusseren Umstände lassen sich aber erfahrungsmässig näher als die An- oder Abwesenheit gewisser Objekte (der sog. Gegenstände des Triebes, auf den man sich diesen gerichtet denkt) bestimmen, in den obigen Beispielen: der Nahrungsmittel, einer Person des anderen Geschlechtes, einer Gefahr, eines Schädigers, eines Spielzeugs u. s. w. Dem „mythologischen" Triebe entspricht daher empirisch ein Gesetz des Verhaltens eines Organismus zu einem Objekte. Und eine Triebhandlung wäre jede Handlung, die sich als Einzelfall eines solchen Gesetzes begreifen liesse. So stellt sich uns die Sache dar, solange wir sie von aussen, als einen physischen Vorgang betrachten.

Ebensolange aber muss das Wort „Trieb" in einem weiteren Sinne, in dem es auch den „Instinkt" umfasst, gebraucht werden. Hier aber, wo wir die Triebhandlungen als eine Klasse der Willenshandlungen betrachten, müssen wir sie in einem engeren Sinne als jene Triebhandlungen (im weiteren Sinne) bestimmen, denen im handelnden Subjekte eine Zweckvorstellung vorangeht, und sie von den „Instinkthandlungen" unterscheiden, bei denen dies nicht der Fall ist. In diesem engeren Sinne will ich die Worte „Trieb", „Triebhandlung" u. s. w. fortan ausschliesslich gebrauchen. Die Schwierigkeiten beginnen nun, sobald wir uns über den psychologischen Vorgang

bei der Triebhandlung Rechenschaft geben wollen, und haften an der Frage: was ist der Beweggrund einer Triebhandlung?

Man muss, nach der obigen Begriffsbestimmung so viel als feststehend annehmen, dass bei den Triebhandlungen die Vorstellung des Objektes die des Effektes wachruft, dass auf diese Zweckvorstellung die Handlung selbst erfolgt, und dass der Effekt dieser Handlung, die „Befriedigung des Triebes", mit Lust verknüpft ist. Die Frage ist, ob diese Lust stets in der Zweckvorstellung eingeschlossen ist, oder ob sie erst im Nachhinein, unvorhergesehen, wenn auch nicht eben überraschend, sich einstellt. Je nach der Entscheidung dieser Frage lassen sich die Thatsachen mit der hedonistischen Lehre vereinigen oder nicht. Ein Argument scheint von vorneherein gegen diese Lehre zu sprechen. Man kann nämlich fragen, wie denn der Mensch eine Triebhandlung das erste Mal, wo er doch unmöglich schon eine Erfahrung von der mit der Befriedigung des Triebes verbundenen Lust haben kann, auszuführen vermöchte, wenn das Voraussehen dieser Lust die unerlässliche Bedingung dieser Ausführung wäre? Allein hiergegen hat Alexander Bain eingewendet, man könne sich wohl denken, dass jede Triebhandlung das erste Mal zufällig, als eine vom Willen unabhängige „spontane" Bewegung, vor sich ginge, und dass so die zu ihrer künftigen willkürlichen Wiederholung erforderte hedonische Erfahrung gewonnen würde. So bleibt also nichts übrig, als die Entscheidung aus der Selbst-

beobachtung zu schöpfen. Diese scheint mir nun zu ergeben, dass die Vorstellung der Befriedigungslust zwar manchmal, aber keineswegs immer zu den Beweggründen des Willens bei der Triebhandlung gehört. Wenn ich mich hungrig zu Tische setze, so mag es wohl vorkommen, dass der Anblick der reich besetzten Tafel in mir ein Vorgefühl behaglicher Sattheit erzeugt. Allein wenn ich einen Wagen in mässiger Entfernung auf mich zufahren sehe, und ihm ausweiche, so geschieht dies wohl kaum, weil ich an das Wohlgefühl, der Gefahr entgangen zu sein, oder an das Wehgefühl, überfahren zu werden, dächte, die mich nachher erfüllen würden. Und so glaube ich allgemein aussprechen zu können, dass zwar, wenn vor der Ausführung einer Triebhandlung geraume Zeit vergeht, unter anderem, was sich meinem Bewusstsein darbietet, sich meist auch die Vorstellung der künftigen Befriedigungslust befinden wird, dass aber, wenn der Vorgang durch die Kürze der zu Gebote stehenden Zeit auf seine einfachste Form zurückgeführt wird, Zweckvorstellung und Triebhandlung an die Vorstellung des Objektes unmittelbar sich schliessen. Dies war auch die Meinung David Humes, die er also ausspricht (Essay on the different species of philosophy § 1, Anmerkung gegen Ende, citiert bei W. James, Psychology II, p. 558): „Obwohl die Befriedigung unserer Begierden uns Lust gewährt, so ist doch nicht das Voraussehen dieser Lust die Ursache unserer Begierden, sondern es geht, im Gegenteile, die Begierde der Lust voraus.“

Immerhin mag die Entscheidung der Frage, angesichts der Unsicherheit derartiger Beobachtungen, zweifelhaft erscheinen, und diese Fälle möchten, für sich genommen, ungenügend sein, die Lehre des psychologischen Hedonismus zu widerlegen. Allein wir kommen nun zu einer dritten Gruppe von Fällen, die sich mit dieser Lehre schlechterdings nicht vereinigen lassen.

12. Von diesen Fällen will ich zunächst fünf aufzählen, die sich dann wieder zu einer Einheit zusammenschliessen werden.

A. Auch Hedonisten, wie A. Bain, erkennen als eine „Ausnahme“ von der Regel den Fall der „fixen Idee“ an, wo ein plötzlicher Einfall, etwa eines Selbstmordes oder eines Verbrechens, einen Menschen dazu bewegt, ihn zu verwirklichen, ohne dass sich für diese Handlung hedonische Motive nachweisen liessen. Solange aber ein solcher Vorfall als „pathologisch“ gilt, können aus ihm keine weitergehenden Folgerungen abgeleitet werden. Heutzutage fassen wir ihn als eine Autosuggestion auf, und so führt er uns zu dem weiteren Begriffe der Suggestion.

B. Willensakte unter dem Einflusse einer Suggestion kommen nicht nur in hypnotischen und anderen abnormen Zuständen vor. Sie machen vielmehr einen wesentlichen Bestandteil menschlicher Handlungen überhaupt aus. Wenn ich meinem Tischnachbarn auf seine Bitte die Wasserflasche reiche, oder dem Zurufe eines Gefährten „Da schau her!“ Folge leiste, so reicht der psychologische Hedonis-

mus zur Erklärung dieser Fakten nicht mehr aus. Niemand, der sich solche Situationen lebhaft vergegenwärtigt hat, wird behaupten wollen, die Aussicht auf eine Lust oder die Scheu vor einem Leid, die sich einstellen würden, wenn ich diesen Aufforderungen nachkomme oder nicht nachkomme, tauchten noch so flüchtig vor der Handlung in meinem Bewusstsein auf und bildeten deren Beweggrund. Es kann vielmehr die „suggestive“ Wirkung der Aufforderung (Bitte, Befehl) nicht geleugnet werden.

C. Die Verwandtschaft einer dritten Gruppe von Fällen mit der eben besprochenen deutet vielleicht der Ausdruck „suggestive Wirkung des Beispiels“ an. Wer andere tanzen sieht, dem fährt, wie man zu sagen pflegt, die Bewegung in die Beine. Vorstellungen von Lust und Leid wird man hierbei um so weniger eine massgebende Rolle zuschreiben, wenn man sich der „ansteckenden“ Wirkung des Gähnens, Hustens u. s. w. erinnert. Vielmehr erweist sich hier die Nachahmung als eine Quelle vieler menschlicher Handlungen.

D. Noch viel mehr Dinge, als aus Nachahmung, thun wir, wie übrigens J. St. Mill und andere Hedonisten anerkannt haben, aus Gewohnheit. Wenn ich auf der Strasse einem guten Bekannten begegne, so grüsse ich ihn und spreche ihn an: nicht weil ich mir davon eine besondere Lust verspräche, auch nicht, weil ich mir ein Leid vergegenwärtigte, das mich überkäme, wenn ich die Begrüssung unterliesse, sondern, weil ich so zu handeln gewohnt bin.

E. Ungefähr ebensoviele Handlungen führen wir aus, weil wir ihren Effekt als Mittel zu feststehenden Zwecken ansehen. Ich erinnere an das, oben in anderem Zusammenhange angeführte Beispiel von einem Manne, der auf dem Wege nach seinem Ziele einen Bach überspringt. Wer sich in solche Lagen hineindenkt, dürfte finden, dass derartige Handlungen nicht von hedonischen Motiven bestimmt werden, sondern dass der Effekt der Handlung (in unserem Falle das Drübensein), einmal vorgestellt und als Mittel zu einem enfernteren Zweck erkannt, den Willen unmittelbar in Bewegung setzt.

Auf die Uebergänge, die zwischen diesen fünf typischen Erscheinungen stattfinden und auf die Schwierigkeiten, die es im einzelnen Falle machen mag, ihn dieser oder jener Gruppe zuzuweisen, brauche ich hier um so weniger einzugehen, als ihrer aller Verlauf sich auf ein einziges Prinzip zurückführen lässt.

In allen fünf Fällen nämlich wird der Wille zur Setzung einer Handlung von der Vorstellung ihres Effektes in solcher Weise bestimmt, als hätte die blosse Vorstellung einer Handlung die Tendenz, sich in die Handlung selbst umzusetzen, und als würde zur Verwirklichung dieser Tendenz nichts anderes erfordert, als dass die willensbestimmende Vorstellung sich im Bewusstsein festsetze, die Aufmerksamkeit auf sich lenke, oder wie man jenen Prozess, den W. Wundt als Apperception bezeichnet, sonst nennen möge. Dies ist ganz klar bei der Hand-

lung aus einer fixen Idee, denn dieser Ausdruck besagt ja selbst nichts, als dass die fragliche Vorstellung aus irgend welchen Gründen „fix“ geworden sei, also das Bewusstsein erfülle. Bei der Handlung aus Suggestion ist es das Wort des Bittenden, Befehlenden, Hypnotisierenden etc., das diese Zweckvorstellung weckt und festhält. Bei der Handlung aus Nachahmung leistet eben dies der Anblick des Beispiels. Bei der Handlung aus Gewohnheit wird die Zweckvorstellung von der Vorstellung der gleichen Situation durch „successive“ Association ins Bewusstsein geschoben. Und dies wird, bei der Handlung um entfernterer Zwecke willen, von der Vorstellung des entfernteren Zweckes bewirkt, die, sobald der nähere Zweck als Bedingung des entfernteren erkannt wurde, seine Vorstellung im Bewusstsein festhält. Das Gesetz dieser fünf Fälle lautet also: Jede „aufmerksamkeitsfesselnde und bewusstseinsfüllende“ (James), oder kürzer: jede herrschende Vorstellung eines Effektes ist für den Willen ein Beweggrund zur Ausführung der auf diesen Effekt gerichteten Handlung.

Dieses Gesetz erklärt auch noch einige Erscheinungen, die ich oben nicht angeführt habe, vor allem den Vorgang beim Sprechen und Schreiben. Wenn mich jemand um meine Adresse fragt, so kann man im allgemeinen nicht sagen, meine Antwort sei von Rücksichten auf Lust oder Leid bestimmt. Und gar, wenn ich in längerer Rede meine Ansicht über irgend eine Sache auseinandersetze, so haben offenbar hedo-

nische Erwägungen mit der Wahl der einzelnen Worte nicht das mindeste zu thun. Vielmehr strömen meine Gedanken direkt in Worte aus, d. h. sie wecken in meinem Bewusstsein die zugeordneten Wortbilder, und diese setzen sich (als Effektvorstellungen) in die zu ihrer Hervorbringung dienlichen Handlungen (die Sprechbewegungen) um. Ebenso erklären sich viele Sprech- und Schreibfehler, wie z. B. wenn ich, ein Wort schreibend, mit meinen Gedanken schon beim nächsten bin, und nun Buchstaben oder Silben dieses zweiten Wortes in das erste hineinschreibe. Hier liegt die willensbestimmende Tendenz herrschender Effektvorstellungen klar zu Tage.

13. Die soeben besprochenen Willenshandlungen, die von herrschenden, aber hedonisch „unbetonten" Vorstellungen bestimmt werden, können wir ideogen nennen, in Entgegensetzung gegen jene pathogenen Willensakte, deren Beweggründe hedonische Zweckvorstellungen sind. Wir haben gesehen, dass jene nicht als Spezialfälle dieser aufgefasst werden können. Es fragt sich nun, ob, umgekehrt, das Gesetz der pathogenen Willensbestimmung sich unter das der ideogenen Willensbestimmung unterordnen lässt? Diese Frage hat W. James bejaht, indem er bemerkt, der lust- oder leidvolle Charakter der hedonischen Zweckvorstellungen mache es begreiflich, dass sie in hohem Grade die Aufmerksamkeit auf sich lenken und mithin als herrschende Effektvorstellungen im Sinne des ideogenen Willensbestimmungsgesetzes wirken. Allein, wenn diese Auffassung auch bei der antrei-

benden Wirkung der lustvollen Zweckvorstellungen zur Erklärung ausreichen möchte, so doch nicht bei der hemmenden Wirkung der leidvollen Zweckvorstellungen. Denn diese lenken zwar gewiss in hohem Grade die Aufmerksamkeit auf sich und haben deshalb auch in Ausnahmefällen (fixe Idee) die Tendenz, sich in die That umzusetzen; gewöhnlich aber ist ihr Effekt gerade der entgegengesetzte. Diese ihre normale (abhaltende) Wirkung kann aber, wie mir scheint, aus dem Gesetze der ideogenen Willensbestimmung ebensowenig abgeleitet werden, wie etwa die (antreibende) Wirkung einer leidvollen fixen Idee auf das Gesetz der pathogenen Willensbestimmung sich zurückführen lässt. Wenn wir somit das menschliche Wollen, wie es in der Erfahrung gegeben ist, zu erklären streben, so kommen wir zu zwei, voneinander unabhängigen, und sogar zum Teile miteinander streitenden Gesetzen: dem der ideogenen und dem der pathogenen Willensbestimmung, und es erweist sich als unmöglich, beide unter einem höheren Grundsatze zusammenzufassen.

Fragen wir noch, welchem dieser beiden Gesetze die Triebhandlungen zu subsumieren sind, so müssen wir sie, wenn unsere obige Entscheidung begründet war, als einen Teil der ideogenetisch bestimmten Willenshandlungen ansehen. Doch zeigen sie eine wichtige Besonderheit. Es kann nämlich bei den übrigen, ideogenetisch bestimmten Handlungen das Vorherrschen der willensbestimmenden Effektvorstellung aus allgemeinen psychologischen Gesetzen her-

geleitet werden — aus pathologischen Verhältnissen bei der fixen Idee, aus unmittelbarer Wahrnehmung bei der Nachahmung, aus der Association mit Worten, mit zeitlich und ursächlich nahestehenden Vorstellungen bei Suggestion, Gewohnheit und Rücksicht auf entferntere Zwecke. Bei den Triebhandlungen aber müssen wir besondere Gesetze annehmen, wonach das Vorherrschen der fraglichen Effektvorstellungen auf die entsprechenden Objektvorstellungen unmittelbar folgt (z. B. das Vorherrschen der Essvorstellung auf den Anblick von Nahrungsmitteln), — wenn wir es anders nicht vorziehen, zu der „mythologischen" Erklärung durch einen „Trieb" unsere Zuflucht zu nehmen.

Zu diesem unbefriedigenden Schlusse führen unsere Untersuchungen, solange wir uns die zusammenfassende Beschreibung der menschlichen Willenshandlungen zur Aufgabe stellen. Eindringendere Einsichten aber verheisst uns auch hier eine erneute Betrachtung dieser Verhältnisse von dem entwickelungsgeschichtlichen Standpunkte aus.

14. Die Geschichte der Willenshandlung hebt schon vor dem Dasein einer eigentlichen Willenshandlung mit (scheinbar) automatischen Bewegungen an.

Wir sahen an einer früheren Stelle, dass die Lebensbedingungen in zwei Klassen zerfallen, je nachdem zur Erhaltung eines Lebewesens oder einer Art ihr dauerndes Vorhandensein oder ihr periodisches Eintreten erfordert wird, also je nachdem ihre Abwesenheit gelegentlich oder regelmässig vorkommt.

Dem entsprechend zerfallen schon die automatischen Bewegungen danach, ob sie der Herstellung dieser oder jener Bedingungen dienen, in Reflex- und Instinktbewegungen. Ich nenne nämlich jene Bewegungen, die gelegentliche Störungen dauernder Lebensbedingungen beseitigen, Reflexbewegungen, jene dagegen, die der Wiederherstellung periodisch fehlender Bedingungen dienen, Instinktbewegungen. Beide sind, wie ich meine, ursprünglich als in objektiv zweckmässiger Weise präzisierte Ausdrucksbewegungen von Lust- und Leidzuständen aufzufassen, somit als typisch gewordene „Affekthandlungen“ in dem oben festgestellten Sinne. Ein Beispiel der Reflexbewegung bieten uns die zappelnden Rettungsbewegungen eines in kaltes Wasser gebrachten Tieres oder Kindes dar, ein Beispiel der Instinktbewegungen die Saugbewegungen eines neugeborenen Säugetieres oder Menschenkindes.

Indem nun diese objektive in eine subjektive Zweckmässigkeit übergeht, entwickelt sich aus der automatischen die willkürliche Bewegung. Und zwar gehen aus der Reflexbewegung die pathogenen Willenshandlungen, aus der Instinktbewegung die Triebhandlungen hervor, die sich, wie öfters bemerkt, von ihnen dadurch unterscheiden, dass hier im Hinblicke auf den Effekt gewollt wird, was dort im Drange des Affekts geschah. Diese Entwickelung ist schematisch also zu denken.

Mit der Entwickelung der Sinnesorgane, des Gedächtnisses und des Associationsspieles erwächst die

Möglichkeit, den Effekt einer Bewegung vorherzusehen. So kann ich mir z. B., vor die Wahl gestellt, in kaltes Wasser zu steigen oder nicht, den Effekt dieser Bewegung vergegenwärtigen, und stelle mir damit auch das Leid der Nässe und Kälte vor. Die Vorstellung eines Leidzustandes aber — so lautet ein psychologisches Gesetz — ist jedesmal selbst ein Leidzustand von geringerer Intensität. Mit diesem sind nun wiederum die Ansätze zu jener Reflexbewegung verknüpft, die auf diesen Leidzustand, wäre er in voller Intensität vorhanden, folgen würde. So fühle ich also schon bei dem Gedanken an das kalte Wasser, den Drang, aus ihm herauszukommen, und es erfolgt die pathogene Willenshandlung des Nichthineinsteigens, die eigentlich nur eine antecipierte Reflexbewegung ist.

Aehnlich verhält sich's mit der Entwickelung der Instinktbewegung. Auf der ursprünglichen Stufe durstig vor eine Milchflasche gesetzt, strömt des Kindes Durst in eine Instinktbewegung aus: es trinkt, und dieser Effekt beherrscht nun sein Bewusstsein. Auf einer höheren Stufe entwickelt sich dieser Vorgang dahin, dass die Vorstellung der Milchflasche sofort associativ die Vorstellung des Trinkens (als eine herrschende Vorstellung) im Bewusstsein erweckt, und erst diese, durch den Anblick des Objektes unmittelbar erregte Effektvorstellung löst nun die Triebhandlung aus, indem sich die bewusstseinsbeherrschende Kraft des Durstes auf sie überträgt. Es ist also in beiden Fällen als willensbestimmendes

Moment an der Effektvorstellung ein Element der früheren Stufe haften geblieben, und zwar bei der pathogenen Willenshandlung der Lust- oder Leidcharakter der Reflexbewegung, bei der Triebhandlung der bewusstseinsbeherrschende Charakter der Instinkthandlung.

Von dieser zweiten Stufe der Entwickelung geht es nun aber weiter zu einer dritten. Auf dieser wird aus der pathogenen Willens- und der Triebhandlung die ideogene Handlung aus Gewohnheit und um entfernterer Zwecke willen.

Sowie die Triebhandlung von der Vorstellung eines Objektes, so geht auch die pathogene Willenshandlung von der Vorstellung eines Anlasses aus (in dem obigen Beispiele der Anblick des kalten Wassers). Auf diese Anlassvorstellung folgt, wie wir gesehen haben, die hedonische Effektvorstellung (die Vorstellung des mit dem Hineinsteigen verbundenen Leides), und hierauf die eigentliche Zweckvorstellung (des Nichthineinsteigens). Nun bildet sich aber mit der Zeit eine unmittelbare Association zwischen der Anlassvorstellung und der endgültigen Zweckvorstellung, wobei das hedonische Zwischenglied wegfällt. Ich enthalte mich nun des Hineinsteigens schon beim blossen Anblicke des Wassers. Dies ist aber eine ideogene Willenshandlung aus Gewohnheit.

In analoger Weise entwickelt sich auch die Triebhandlung zu einer gewohnheitsmässigen Handlung weiter. Herrschte dort die Effektvorstellung infolge eines Rudimentes der ursprünglichen Instinkt-

bewegung, so herrscht sie nun infolge unmittelbarer associativer Anregung durch die Objektsvorstellung: das Kind trinkt nun, statt aus Durst, aus Gewohnheit.

Die Handlung um entfernterer Zwecke willen wiederum entwickelt sich, indem sich zur Verwirklichung der Effektvorstellung die Einschiebung eines Zwischengliedes als erforderlich erweist. Wenn ich z. B. — um bei dem obigen Falle zu bleiben — nach einem Ort hineile (mag nun dieses Eilen selbst eine pathogene oder eine Triebhandlung sein), und mir ein Bach den Weg verlegt, so tritt, sobald der Gedanke, den Bach zu überspringen, mir einmal gekommen ist, diese Effektvorstellung (das Drübensein) mit der bereits herrschenden Effektvorstellung (der Ankunft an jenem Orte) in eine feste Verbindung, der willensbestimmende Charakter dieser überträgt sich auf jene, und es wird nun das Mittel um des Zweckes willen gewollt.

Wir sehen also, dass auf der ersten Stufe dieser Entwickelung die Handlung auf den Reiz durch Vermittelung des Affektes folgt — Reflex- und Instinktbewegung; dass auf der zweiten eine Vermittelung durch hedonische oder triebartig herrschende Zweckvorstellungen stattfindet — pathogene und Triebhandlung; dass endlich auf der dritten eine affekt- und dranglose, rein ideogene Willensbestimmung Platz greift — Handlung aus Gewohnheit und um entfernterer Zwecke willen. Diese ganze Entwickelung ist aber bisher konstruktiv behauptet, nicht empirisch nachgewiesen worden. Ehe wir jedoch hierzu fort-

schreiten, mögen noch zwei schematische Beispiele das Wesen der Behauptung selbst erläutern.

Das erste Beispiel sei folgendes. Ich liege zur Winterszeit in einem Zimmer, dessen Fenster geöffnet sind, zu Bette. Mich friert. Ich hülle mich fester in meine Decke — Reflexbewegung. Ein nächstes Mal taucht mir in der gleichen Lage die Vorstellung der durch das Einhüllen zu erzeugenden wohligen Wärme auf, und ich führe durch dieselbe Bewegung diesen Zustand herbei — pathogene Willenshandlung. Ein drittes Mal endlich weckt der Anblick der geöffneten Fenster unmittelbar die Vorstellung der Bewegung, und ich führe sie aus, ohne Kälte gefühlt oder an die zu erzielende Wärme gedacht zu haben — ideogene Handlung aus Gewohnheit. Das zweite Beispiel: ein Knabe fügt dem anderen wiederholt Beleidigungen zu. Dieser braust auf und versetzt ihm einen Schlag — Instinktbewegung. Ein anderes Mal trifft er den Beleidiger nach längerer Zeit. Er ist affektlos, aber die Vorstellung des Dreinschlagens drängt sich ihm als eine selbstverständliche auf, und er gibt ihr Folge — Triebhandlung. Ein drittes Mal endlich thut er eben dasselbe lediglich in der Absicht, sich für die Zukunft Ruhe zu schaffen — ideogene Handlung um eines entfernteren Zweckes willen.

Diese Beispiele werden klar gemacht haben, welche Entwickelung ich für die Willenshandlung behaupte. Es gilt nun, sie als phylogenetisch und ontogenetisch wirklich zu erweisen.

15. Dass auch die niedrigsten Organismen jene zweckmässigen Bewegungen, die zu ihrer Erhaltung erfordert werden, ausführen, steht erfahrungsmässig fest. Ebenso fest steht die Schlussfolgerung, dass Wesen ohne ausgebildete Sinnesorgane und Zentralnervensystem vergangene Empfindungen nicht reproduzieren, künftige nicht antecipieren können, und dass daher bei ihnen von einem Handeln nach Zweckvorstellungen, also von einem eigentlichen Wollen nicht die Rede sein kann. Ihre Bewegungen stehen demnach unseren Reflex- und Instinktbewegungen jedenfalls sehr nahe. Fraglich kann nur sein, ob diesen elementaren Bewegungen, wie den unsern, Lust- und Leidzustände vorhergehen, ob sie also — wenigstens ursprünglich — „Affekthandlungen“ sind, oder ob sie auf äussere Reize als wahre kartesianische Automaten reagieren. Für die zweite Möglichkeit könnte man anführen, dass die elementarsten Bewegungen der höheren Tiere, die von den Physiologen sogenannten „Reflexbewegungen“ im engsten Sinne, in der That ohne Begleitung von Bewusstseinserscheinungen verlaufen. Allein dass dies nur abkürzende Rückbildungsphänomene sind, erhellt, wie ich meine, aus der Betrachtung, dass, wenn irgend eine Phase organischen Lebens ohne jedes Bewusstsein bestanden hätte, seine blosse differenzierende Entwickelung zu höheren Phasen die plötzliche Entstehung eines Bewusstseins nirgends zu bedingen vermocht hätte. Wird aber einmal zugestanden, dass auch in den tiefststehenden Tieren die Umsetzung von Reiz in Bewegung unter

Begleitung von Bewusstsein vor sich gehe, so können wir uns nach allen menschlichen Analogieen dieses nur als ein Bewusstsein von Lust und Leid denken. Und ähnliches gilt für die frühen Stufen der ontogenetischen Entwickelung, auf die ich wohl die vorstehenden Erwägungen nicht erst besonders anzuwenden brauche.

Auch im Leben der höheren Tiere (bis zum Menschen) spielen die Reflex- und Instinktbewegungen eine grosse Rolle. Allein daneben treten pathogene und Triebhandlungen auf. Ich habe nicht jene Kenntnisse, die erfordert würden, um den Uebergang von jenen zu diesen nachzuweisen und die Grenzlinie zwischen beiden festzulegen. Jedoch das Faktum, dass Hunde, Pferde, Elefanten u. s. w. durch Anwendung von Lohn und Strafe abgerichtet werden können, macht es zweifellos, dass diese Tiere fähig sind, künftige Lust anzustreben und künftiges Leid zu fliehen. Denn es wäre ebenso absurd zu behaupten, der Hund apportiere auf Kommando kraft eines Reflexes oder Instinktes, wie anzunehmen, dies geschehe (schon zu Beginn der Dressur) aus Gewohnheit. Auch dass bei vielen Tieren die Instinkte in Triebe übergehen, lässt sich zeigen. Denn der Instinkt kann nur bestimmte, stets gleiche Bewegungen erklären. So wie aber im einzelnen Falle besondere, den Umständen angepasste Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse angewendet werden, müssen wir das Dasein von Trieben annehmen, weil — unserer Definition nach — nur bei diesen die Vorstellung des Zweckes mit der des Mittels sich verknüpfen kann. Und dies

gilt auch auf ontogenetischem Gebiete von einem ziemlich frühen jugendlichen Alter.

Dass endlich schon bei den höheren Tieren und in der Jugend des Menschen Handlungen aus Gewohnheit und als Mittel zu Zwecken ausgeführt werden, wurde nicht nur soeben bemerkt, sondern ist auch eine so allgemein bekannte Sache, dass jede weitere Ausführung überflüssig ist.

16. Auch in Beziehung auf die eben dargelegte Entwickelung sei mir gestattet, einige hypothetische Bemerkungen über ihre physiologische Seite mitzuteilen. Ehe wir aber jene Vorgänge ins Auge fassen, die bei den Reflex- und Instinktbewegungen im Zentralnervensystem ablaufen mögen, schicke ich voraus, dass die folgende schematische Darstellung niedere und höhere Zentren (Rückenmark, verlängertes Mark, die verschiedenen Teile des Gehirns) nicht unterscheidet. Denn wenn auch die in jenen ablaufenden Prozesse bei uns von Bewusstsein nicht begleitet sein mögen, so ist doch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass dies auf einer früheren Stufe der Fall war; ja, im Gegenteile spricht so manches dafür, dass das Bewusstsein während des Verlaufes der Entwickelung im Zentralnervensysteme nach vorne, respektive oben gewandert ist. Mit gebührender Rücksicht auf diese Einschränkung also stelle ich mir vor, der äussere Reiz errege bei den „Affekthandlungen“ zunächst ein sensitives Zentrum (Anlass- respektive Objektvorstellung), die Erregung verbreite sich von hier aus über einen grösseren oder kleineren Teil der zen-

tralen Nervensubstanz (Lust- oder Leidzustand, je nach der Qualität der Erregung), und vermittels einer zweckmässigen „Bahnung“ (S. Exner) auch auf das motorische Zentrum (wo sie die Bewegung auslöst). Wobei zu bemerken ist, dass, wenn einmal die „Bahnung“ perfekt ist, Lust und Leid aus dem Vorgange ausgeschaltet werden, und die oben sogenannte „Reflexbewegung im engsten Sinne“ (ohne Bewusstsein) entsteht.

Die Fortentwickelung kann man sich nun, wie mir scheint, so vorstellen, als ziele sie auf eine Krafterspamis, das heisst auf die Erreichung desselben Effektes mit geringeren Mitteln, bald durch Abschwächung der Erregung, bald durch Einengung der erregten Partie, bald durch Ausschaltung von Zwischengliedern.

So denke ich mir gleich die Entstehung der pathogenen Handlung aus der Reflexbewegung in der Weise, dass hier in minderer Intensität vor sich geht, was dort in voller Stärke geschah. Dort entstammte die Erregung, die vom sensitiven Zentrum ausging, durch das Zentralnervensystem strömte, und als motorische Erregung endigte, dem Reize selbst; hier begleitet der „psychophysische“ Vorgang die Vorstellung des Reizes, des Affektes und der Reflexbewegung, und wird deshalb als das Ueberströmen einer geringeren Erregung von dem sensitiven auf das motorische Zentrum zu denken sein.

Die Entwickelung der Triebhandlung aus der Instinktbewegung wiederum würde man sich so zu-

rechtlegen können, dass sich zwischen jener Erregung, die der Vorstellung des Objektes, und derjenigen, die der des Effekts entspricht, eine unmittelbare Verbindung herstellt, indem die überströmende Erregung auf eine bestimmte Bahn eingeschränkt wird, wodurch die Erregung einer grösseren Partie, und mit ihr der Affekt, in Wegfall käme.

Die Handlung aus Gewohnheit ferner kann man auffassen als entstanden durch die Ausschaltung eines Zwischengliedes, nämlich jener Zentren, die der Vorstellung des Effektes entsprechen, so dass nun die Erregung von jenen sensiblen Zentren, an die wir uns die Vorstellung des Anlasses, respektive Objektes gebunden denken, direkt und gebahnt zu den motorischen Zentren fortgeleitet wird. Die Handlung um entfernterer Zwecke willen endlich möchte ich anzusehen vorschlagen als entstanden durch die Ausschaltung jenes Zentrums, das der Vorstellung des entfernteren Zweckes entspricht, so dass auch hier die Erregung unmittelbar von dem sensiblen auf das motorische Zentrum überflösse.

Zusammenfassend könnte man daher sagen, dass der Entstehung der pathogenen Willenshandlung aus der Reflexbewegung eine Schwächung, der der Triebhandlung aus der Instinktbewegung eine Bahnung, der der ideogenen Willenshandlung aus diesen beiden eine Kürzung jenes Erregungsstromes parallel geht, der, durch den Reiz ausgelöst, von dem sensiblen zum motorischen Zentrum fliesst, wo er die Bewegung auslöst, — und den W. James in prägnantem Sinne

den „Bogen“ genannt hat. — Doch dies sind Mutmassungen, denen ich eine weitere Folge weder geben will noch geben kann.

17. Es findet aber neben der bisher dargestellten noch eine andere, mindestens ebenso wichtige Entwickelung statt: es treten nämlich den generischen Trieben individuelle Ziele zur Seite. „Ziele“ sind in gewissem Sinne ebenso „mythologische“ Begriffe wie „Triebe“. Denn einem Ziele entspricht empirisch das Faktum, dass ein bestimmter Mensch unter bestimmten (inneren und äusseren) Verhältnissen stets in bestimmter Weise handelt, so nämlich, dass aus seiner Handlung eine bestimmte Folge hervorgehen kann. Es ist also das individuelle Ziel in derselben Weise eine Scheinerklärung für ein Gesetz des individuellen Verhaltens, wie dies der menschliche Trieb für ein Gesetz des menschlichen Verhaltens überhaupt ist. Alle Menschen zum Beispiel nehmen Nahrung zu sich und kehren vor, was dazu dienlich scheint — dieses Verhalten führen wir auf einen Nahrungstrieb zurück; dieser oder jener einzelne aber strebt nach Erlangung eines gewissen Amtes und kehrt vor, was hierzu dienlich scheint — dies führen wir darauf zurück, dass der Betreffende sich die Erlangung dieses Amtes als Ziel gesetzt hat. Soweit kommt man, wenn man diese Verhältnisse von aussen betrachtet.

Gehen wir nun zur Psychologie der Sache über, so bemerken wir zunächst, dass solche Ziele nichts anderes sind, als gewisse entferntere Zwecke, um

derentwillen andere, nähere Zwecke als Mittel gewollt werden. Während aber für den objektiven Gesichtspunkt ein solches Ziel als ein stets im Auge behaltenes Endglied einer Kausalreihe erscheint, ist für den subjektiven Gesichtspunkt die Vorstellung eines solchen Zieles das individuell konstante Mittelglied einer Ideenreihe. Sie steht nämlich jedesmal in der Mitte zwischen der Vorstellung der jeweiligen äusseren Umstände und der Vorstellung des nächstliegenden (sofort auszuführenden) Zweckes, als eine Art von Knotenpunkt der Vorstellungsabfolge, zu dem das Bewusstsein bei allen möglichen Anlässen sich hinwendet, um alsdann, je nach der Art des Anlasses, von ihm aus zu der Vorstellung des Mittels fortzuschreiten. Eben durch ihre Verknüpfung mit der Zielvorstellung erhält ja diese Vorstellung des Mittels jene Vorherrschaft im Bewusstsein, deren sie bedarf, um eine ideogene Willenshandlung auszulösen. Dies entspricht im ganzen den Verhältnissen bei den Triebhandlungen: denn auch bei ihnen bildet die Vorstellung der Befriedigung des Triebes ein konstantes Mittelglied zwischen der Vorstellung des Objektes und der Vorstellung des unmittelbaren Effektes der Triebhandlung. Wir sehen also aufs neue, dass die Ziele als individuelle Triebe, oder die Triebe als generische Ziele angesehen werden können.

Gleich hier mag mit einem Worte auf die biologische Bedeutung der Ziele hingewiesen werden. Mir scheint klar, dass es sich hier um eine Teilerscheinung der allgemeinen, mit jeder Entwickelung

verbundenen Differenzierung handelt. Der einzelne Mensch ist sowohl Mensch als Einzelner. Es gibt deshalb für ihn generische Lebensbedingungen, die er mit allen anderen Menschen gemein hat, und individuelle Lebensbedingungen, die auf seine persönlichen Umstände eingeschränkt sind. Wie jenen durch die Befriedigung seiner Triebe Genüge geschieht, so diesen durch die Erreichung seiner Ziele. Deshalb ist auch beider Befriedigung, respektive Erreichung mit Lust, beider Nichtbefriedigung, respektive Nichterreichung mit Leid verknüpft.

18. Wir gehen nun zur Behandlung der Frage über, in welcher Weise sich die Menschen ihre Ziele setzen, und dabei wird insbesondere zu besprechen sein, wie weit da die Rücksicht auf hedonische Momente, oder auf künftige Lust- und Leidlosigkeit, mitwirken mag. Zunächst ist offenbar, dass das, was als Ziel erstrebt, von dem, was als naher Zweck gewollt werden kann, nicht von Grund aus verschieden ist. Denn an und für sich kann jeder Zweck, zu dessen Verwirklichung sich die Ausführung vorbereitender Zwischenhandlungen als notwendig erweist, auf die oben dargelegte Weise zu einem entfernteren Zwecke, oder zu einem Ziele werden. Hieraus folgt aber nicht, dass alle Zwecke die gleiche Eignung besässen, diese Entwickelung durchzumachen. Vielmehr ist besonders zu untersuchen, wie es damit stehe.

Aus Reflexen und Instinkten kann natürlich eine Zielsetzung niemals hervorgehen, weil hier deren erste Bedingung, ein bewusster Zweck, fehlt. Auf der

anderen Seite eignen sich auch die letzten Formen der Willensbestimmung, die ideogenetischen, nicht dazu, uns die Entwickelung der Zielsetzungen in einfacher Gestalt zu zeigen. Denn ob es zwar leicht möglich ist, dass ein Mensch eine Sache als Ziel erstrebt, weil er oft auf sie hinzuwirken veranlasst war (Gewohnheit), weil er sie von einer ihn umgebenden Menge (Nachahmung) oder von anderen einzelnen (Suggestion) erstrebt sieht, und obwohl sogar vielleicht der grössere Teil der Menschen bei der Anerkennung ihrer meisten und wichtigsten Ziele einer solchen Einwirkung durch Erziehung, öffentliche Meinung und Einfluss wirklich unterworfen ist, so sind dies doch alles sekundäre Erscheinungen, während uns das Wesen des Vorganges nur an primären Fällen deutlich werden kann. Als solche aber bleiben nur die Entstehung der Ziele aus pathogenen Zwecken und aus Trieben übrig. In Beziehung auf beide aber ergibt eine unbefangene Prüfung das merkwürdige Resultat, dass gewissen Arten von Zwecken und Objekten eine ganz auffallend grosse, anderen wieder eine ganz auffallend geringe Eignung zukommt, als dauernde und hervorragende Ziele erstrebt zu werden, ohne dass in den meisten Fällen für diesen Unterschied eine ausreichende Erklärung geboten werden könnte. Indem ich daher auf Erklärungsversuche mich nicht einlasse, will ich diese Verhältnisse ihrer grossen ethischen Bedeutung wegen im folgenden in Kürze darlegen.

Beginnen wir mit den Trieben. Dass der Trieb

nach Geld, Macht und Ehre sich in den Formen des Strebens nach geschäftlichen Erfolgen, leitenden Stellungen und verdienstvollen Leistungen zu wichtigen individuellen Zielen spezialisiert, während der Nahrungstrieb, der Fluchttrieb u. s. w. keine analoge Entwickelung aufweisen, könnte man daraus erklären, dass jene Güter eine Menge anderer Güter in sich enthalten, mit sich bringen und verheissen. Wieso aber der Rachetrieb als das Streben nach Schädigung bestimmter Individuen, oder der Wissenstrieb als das Streben nach Aufhellung bestimmter Probleme das Hauptziel eines Menschen auszumachen vermag, ist schon um vieles dunkler. Und dieses Dunkel wird zur völligen Finsternis vor der Frage, wieso der allgemeine menschliche Geschlechtstrieb, zur persönlichen Liebe differenziert, ein ganzes Leben beherrschen könne?

Nicht besser steht es mit den hedonischen Zwecken. Die meisten unter ihnen besitzen die Fähigkeit, umfassende Ziele menschlichen Handelns zu werden, in sehr geringem Grade. In einiger zeitlicher Entfernung und bei einiger Unsicherheit der Verwirklichung büssen sie ihre willensbestimmende Kraft fast gänzlich ein. Ich verweise, statt auf viele andere, nur auf ein beweiskräftiges Beispiel. Eine Menge Menschen, denen es nie eingefallen ist, an der jenseitigen Vergeltung zu zweifeln, handeln in einem fort auf eine Weise, als deren Folge sie bei einigem Nachdenken die ewige Verdammnis ansehen müssen. Es spielen also weder die ewige

Lust noch das ewige Leid, die man doch vor allem als lebensbeherrschende Ziele anzutreffen erwarten möchte, im Leben (auch der Gläubigen) eine sonderliche Rolle. Sehr mässige hedonische Aussichten — man denke an die Uebertretung der Fastengebote — sind im stande, diese Ziele aus den Köpfen der Menschen zu verdrängen. Und es wird wohl kaum ein Einsichtiger leugnen, dass die Rücksicht auf viel geringere Güter (öffentliche Achtung, Freiheit von zeitlichen Strafen), dann Suggestion und Gewohnheit, selbst bei den Gläubigen noch das meiste dazu beitragen, sie im Geleise jenes Wandels zu erhalten, der von der Aussicht auf die jenseitige Vergeltung gefordert würde.

Während wir aber sehen, wie wenig geeignet hedonische Zwecke im allgemeinen sind, als herrschende Ziele angestrebt zu werden, finden wir eine Art solcher Zwecke, denen diese Eignung im hohen Grade zugesprochen werden muss. Es sind dies jene Zwecke, deren Vorstellung ein gewisses ästhetisches Gefallen von scheinbar sehr mässiger Intensität erregt. Hierher gehören: die Ausführung technischer und künstlerischer Werke, die Herstellung geordneter staatlicher Zustände, die Ausarbeitung eines wissenschaftlichen Systems, die Verbreitung einer politischen, philosophischen oder religiösen Doktrin. In allen diesen Fällen ist mit der Vorstellung des Effektes dieser Thätigkeiten ein ästhetisches Wohlgefallen verknüpft, dessen Intensität, wenn man sie durch Abschätzung in der Erinnerung mit der anderer Lust-

zustände vergleicht, nicht besonders gross zu sein scheint. Auch in Beziehung auf ihre Fähigkeit, den Willen in einem einzelnen Falle zu bestimmen, scheinen diese Zustände anderen nicht gerade überlegen zu sein. Allein, was sie vor den übrigen hedonischen Zwecken auszeichnet, ist ihre Eignung, sich dauernd im Bewusstsein zu behaupten, d. h. als Ziele zu fungieren, oder, wie man dies auszudrücken pflegt, die Menschen zu begeistern. Wer einmal eine Volksversammlung beobachtet und bemerkt hat, welche Gegenstände hinzureissen im stande sind, oder wer bei der Betrachtung vergangener und gegenwärtiger Zeiten darauf geachtet hat, welche Ziele den Fanatismus zu entflammen vermögen, wird die Richtigkeit obiger Ansicht bekräftigen. Allein um eine Erklärung wird wohl auch er verlegen sein.

Da nun aber bei diesen, aus hedonischen Zwecken hervorgegangenen Zielen die Lust ihrer Verwirklichung von vorneherein vorausgesehen wird, und da bei den aus Trieben entstandenen Zielen ihre Erreichung wenigstens im Nachhinein mit Lust verbunden ist, so spielt hier die Lust allerdings insofern eine Rolle, als ein Effekt, der nicht in irgend einer Weise Lust gewährt, schwerlich von einem Menschen als Ziel aufgestellt wird. Mehr als dies aber können wir der hedonistischen Ansicht auch hier nicht zugestehen, nachdem wir gesehen haben, dass die Eignung eines Zweckes, ein dauerndes Ziel zu werden, durchaus nicht von der Intensität der mit seiner Erreichung verbundenen Lust abhängt, sondern von

anderen, uns undeutlichen Umständen. Wenn ich mir übrigens über diese Umstände zum Schlusse doch eine Vermutung erlauben darf, so möchte ich glauben, dass vielleicht die Fähigkeit einer Zweckvorstellung, in der Erinnerung durch lange Zeit lebhaft und deutlich reproduziert zu werden, mit ihrer Eignung, Zielvorstellung zu werden, einiges zu thun haben könnte.

19. Wie verhalten sich nun im Leben des erwachsenen Menschen all diese Arten der Willensbestimmung? Was ist ihre biologische Bedeutung? Und welche Stellung nimmt insbesondere die pathogene Willensbestimmung ein? — Das sind die letzten Fragen, die in diesem psychologischen Abschnitte zu besprechen sind. Doch möchte ich hier von vorneherein die Handlungen aus einer fixen Idee wegen ihres pathologischen Charakters bei Seite lassen, und die Handlungen aus Suggestion und Nachahmung mit der kurzen Bemerkung abthun, dass sie offenbar weniger für den einzelnen als für die Gesamtheit von teleologischer Bedeutung sind: denn das Gesetz, das ihre willensbestimmende Kraft aussagt, scheint, vom biologischen Gesichtspunkte aus betrachtet, anzudeuten, es sei für eine Gemeinschaft verwandter, in engen Beziehungen stehender, aufeinander angewiesener Individuen erspriesslich, wenn einerseits infolge suggestiver Einwirkung des einen auf den anderen die Reibungsflächen im innern vermindert werden, und andererseits infolge der vorbildlichen Stellung einiger zu den übrigen sich ein schlagkräftiger Wille nach aussen bildet. Im Leben des

Individuums aber wird man in diesen beiden Arten der Willensbestimmung kaum einen biologischen Nutzen finden können.

Von den anderen Arten der Willensbestimmung aber scheint mir allerdings jeder eine besondere Rolle zugeteilt zu sein. Die Willensbestimmung ist das Band, das Eindruck und Thätigkeit verknüpft. Ihre biologische Betrachtung ist dadurch möglich, dass den Eindrücken im allgemeinen solche Thätigkeiten zugeordnet sind, die der Lebens- und Arterhaltung dienen. Die Art dieser Zuordnung aber ist beim Menschen verschieden, je nachdem er einerseits die Folgen seiner Handlung überlegen oder nicht überlegen kann, und je nachdem er andererseits mit den äusseren Umständen, die zu der Handlung den Anlass geben, schon vertraut ist oder nicht. Durch all diese Fälle geht endlich noch die Scheidung zwischen gelegentlichen und periodisch wiederkehrenden Umständen.

Für jene Fälle, wo wegen der Kürze der Zeit (oder der unvollkommenen Ausbildung der Vernunft) eine Voraussicht der Folgen unmöglich ist, bleibt es auch für den Menschen bei der (invariablen) Orientierung des Willens in der umgebenden Welt durch die blosse Nervenstruktur: es erfolgen Reflex- und Instinktbewegungen.

Wo eine Voraussicht möglich, die Verhältnisse aber neuartig sind, orientiert uns die Natur bei gelegentlichen Entscheidungen durch die hedonische Färbung der Zweckvorstellungen (pathogene Willens-

handlung), bei regelmässig wiederkehrenden aber durch deren bewusstseinsbeherrschenden Charakter (Triebhandlungen). Hierher gehören auch die Zielsetzungen selbst.

Wo endlich nicht nur eine Voraussicht möglich, sondern uns auch die Verhältnisse vertraut sind, findet diese Orientierung einerseits durch die Macht der Gewohnheit, andererseits durch den Einfluss der einmal festgesetzten Ziele statt (Handlungen aus Gewohnheit und um entfernterer Zwecke willen).

20. Ziehen wir kurz aus den Ergebnissen dieses Abschnittes den Schluss.

Es liegt in der Natur der Sache, dass die meisten Menschen allmählich in feste und geregelte Lebensverhältnisse hineinwachsen. Daraus folgt, dass die meisten Handlungen der Menschen der letzten der eben aufgezählten drei Klassen angehören, dass sie entweder aus Gewohnheit oder um fester Ziele willen erfolgen. Sie sind daher von hedonischen Zweckvorstellungen völlig unabhängig, und für sie versagt die Lehre des psychologischen Hedonismus durchaus.

Ebenso ist diese Lehre unanwendbar auf die erste dieser Klassen, die Reflex- und Instinktbewegungen, die zwar in jedem Leben häufig genug auftreten, aber freilich ihrer Natur nach keine folgenreiche Bedeutung haben.

Dazwischen bleiben für jeden immer noch eine beträchtliche Zahl von Fällen, wo sich Handlungen der zweiten Klasse einstellen, und unter ihnen sind besonders wichtig und folgenreich die Zielsetzungen.

Aber auch hier entspricht die eine Gruppe, die der Triebhandlungen und der als individualisierte Triebe aufzufassenden Ziele, nicht den Anforderungen des psychologischen Hedonismus, da die Natur bei diesen ihre Endabsicht, die biologisch zweckmässige Orientierung des Willens, durch ein anderes Mittel, den bewusstseinsbeherrschenden Charakter der Zweckvorstellungen, verwirklicht. Nur bei der anderen Gruppe (pathogene Willenshandlungen und Zielsetzungen) findet eine hedonische Orientierung des Willens statt. Aber selbst hier bleibt zu beachten, dass nicht immer jene Ziele gesetzt werden, mit deren Verwirklichung die grösste Lust und Leidlosigkeit verbunden ist, sondern dass deren willensbestimmende Kraft von anderen Umständen abzuhängen scheint.

Erwägen wir endlich, dass (nach den Ergebnissen des 1. Abschnittes) mit der Befriedigung jedes Triebes eine Lust verbunden ist, obzwar (wie in diesem Abschnitte gezeigt) nicht die Voraussicht dieser Lust das Motiv der Triebhandlung abgibt, so gelangen wir schliesslich zu folgendem Ergebnis:

Die Lehre des strengen psychologischen Hedonismus, wonach der menschliche Wille nur von hedonischen Zweckvorstellungen bestimmt werden könnte, ist durchaus falsch.

Aber auch eine modifizierte Form dieser Lehre, etwa dahingehend, unser Wille, zum erstenmale vor eine Wahl gestellt, entscheide sich mit Rücksicht auf die Stärke der zu erzielenden Lust und Leidlosigkeit, wäre unhaltbar.

Zugestanden kann vielmehr nur soviel werden, dass unser Wille, wenn uns die Möglichkeit der Ueberlegung gegeben, und wir in den betreffenden Verhältnissen nicht schon von früher her anderweitig orientiert sind, so handeln wird, dass daraus eine gewisse, wenn auch keineswegs die grösstmögliche, Lust und Leidlosigkeit entspringt.

Den Lust- und Leidzuständen kann also auch unter all diesen Einschränkungen keine determinierende, sondern höchstens eine limitierende Beziehung zum Willen zuerkannt werden.

Dritter Abschnitt.

Der individualistische Hedonismus.

21. Wir gelangen nun, eine theoretisch feste, aber praktisch wenig geachtete Grenze überschreitend, von dem Gebiete der Psychologie auf das der Ethik. Das Wort „Ethik" hat ungefähr so viele Bedeutungen, als eine Kugel Seiten hat: unendlich viele, und eben darum, genau besehen, keine. Ich greife aus dieser Ueberfülle zunächst eine einzige heraus, die mir zu unserem Zwecke die dienlichste scheint. Ich verstehe hier unter Ethik die Lehre davon, was der Mensch wollen solle. Da aber die Ethik, insoferne sie Wissenschaft sein soll, sich nicht

auf die Aufzählung einzelner empfehlenswerter Willensakte einlassen kann, sich vielmehr auf die Aufstellung allgemeiner Kriterien des sittlichen Wollens beschränken muss, so läuft diese Begriffsbestimmung auf die andere hinaus, die Ethik sei die Lehre von den Kriterien des sittlichen Wollens. Gegen diese Auffassung könnte vielleicht eingewendet werden, es gebe auch eine Ethik als Lehre von den Kriterien der sittlichen Eigenschaften oder Dispositionen. Allein diese Einwendung ist, wie ich glaube, hinfällig. Die Begriffe des Sollens und Wollens sind untereinander correlat: man kann nur sollen, was man wollen kann. Wollen aber kann man — bis zu einem gewissen Grade — allerdings die Herstellung innerer Zustände so gut wie äusserer. Beides erscheint aber in der obigen Definition eingeschlossen. Eine weitere Frage ist nun die, ob sich über die Natur dieser ethischen Kriterien von vorneherein etwas ausmachen lasse? Diese Frage kann, wenigstens für die hedonischen Morallehren, bejaht werden. Denn diese stellen alle eine Lust als oberstes Kriterium des Sittlichen hin. Die Lust kann aber ein Kriterium von Willensakten nur insoferne sein, als sie aus ihnen folgt, also Effekt ist. Es gehört also zum Begriffe der Ethik in jenem Sinne, in dem allein irgend eine hedonistische Ansicht ethisch sein kann, dass sie von Effekten als sittlichen Kriterien des menschlichen Wollens handelt. Diese Effekte aber könnten nun immer noch in einem doppelten Sinne verstanden werden: entweder als Effekte, die jeder Wollende vor

seinem Willensakte vorhersehen soll, mit anderen Worten als Zwecke oder Ziele; oder als blosse Kriterien, d. h. als solche Effekte, auf die nur der hinblicken soll, der das menschliche Wollen auf seinen sittlichen Wert hin beurteilt, ohne dass jeder Wollende selbst an diese Effekte zu denken brauchte. Dieser zweiten Auffassung neigen sich jene Hedonisten zu, die der erstaunlichen Ansicht huldigen, wir seien im Besitze einer, in allen wesentlichen Punkten fertigen und unbestrittenen Moral, die es nur im allgemeinen zu rechtfertigen und im besonderen auszugestalten gelte. Die Darlegung, dass man, um diese Ansicht zu teilen, entweder die Augen blind vor der sittlichen Zerfahrenheit unserer Zeit verschliessen, oder — was noch schlimmer ist — sie heuchlerisch verdrehen müsse, gäbe ein eigenes, nicht hierher gehöriges Kapitel. Hier muss nur bemerkt werden, dass irgend ein Effekt auch als blosses Kriterium der Beurteilung nur so verwendet werden kann, dass man ihn zunächst als (positives oder negatives) Ziel annimmt, daraus die auf seine Verwirklichung (oder Nichtverwirklichung) gerichtete Art des Wollens ableitet, und nun mit dieser die von der angeblich herrschenden Moral geforderte Art des Wollens vergleicht, wobei sich dann deren gänzliche oder teilweise Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung ergeben kann. In jedem Falle aber müssen die Effekte, wenn sie als Kriterien brauchbar sein sollen, fähig sein, auch als Ziele aufgestellt zu werden, und wir können deshalb hier die

Ethik weiter bestimmen als die Lehre von den Zielen, die sich die Menschen setzen sollen. Solcher sittlicher Ziele kann es eines oder mehrere geben. Die hedonistischen Morallehren gehören zu jenen, die nur ein Ziel als das letzte anerkennen. Ihnen entspricht daher als endgültige Definition der Ethik diese: sie sei die Lehre von dem letzten Ziele, das sich die Menschen setzen sollen. Dieser Definition genügt der individualistische Hedonismus. Er setzt voraus, dass Lust und Leid sich wie positive und negative Grössen verhalten, die man zu einander addieren und voneinander subtrahieren kann, nennt den Ueberschuss von Lust über Leid „Glück" — ein Sinn, in dem ich dieses Wort im folgenden stets gebrauche, ob ich gleich zweifle, dass er mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauche übereinstimme —, und stellt nun als letztes Ziel jedem Menschen die Aufgabe, diesen Ueberschuss seiner eigenen Lust über sein eigenes Leid möglichst gross zu machen.

Die Kritik jeder solchen, in dem eben festgestellten Sinne, ethischen Ansicht leidet an eigentümlichen Schwierigkeiten. Denn sie ist, ihrem Wesen nach, einer streng vernünftigen Widerlegung eben so entlegen, wie einem streng vernünftigen Beweise. Unsere Vernunft kann lediglich die kausalen Beziehungen einer Handlung, ihre Ursachen und Folgen erkennen. Es kann somit auf diese Weise gezeigt werden, was als Mittel und was als entfernterer Zweck logischer Weise gewollt werden muss,

wenn ein gewisser Zweck gewollt wird. Aber das Wollen eines letzten Zieles selbst liegt ausserhalb dieses streng rationellen Bereiches. Damit ist aber eine vernunftmässige Erörterung nicht ausgeschlossen. Denn freilich folgen aus dem Begriffe eines letzten Zieles gewisse Kriterien, denen — sozusagen — jeder Bewerber um die Stelle eines letzten Zieles genügen muss, ehe ihm ein Anspruch, in den Wettkampf der Leidenschaften und Begierden einzutreten, überhaupt zugestanden werden kann. „Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer," war das Motto einer grundlegenden ethischen Abhandlung Schopenhauers. Keines von beiden ist im folgenden meine Absicht. Ich will nur untersuchen, ob die Hedonisten ihren Titel, Moral zu predigen, begründen können. Doch vorher noch ein paar Worte über die Methode, nach der der individualistische Hedonismus von seinen Hauptvertretern eingeführt wurde. Dabei wird sich zeigen, dass diese Methode im wesentlichen weder Predigt noch Begründung, sondern vielmehr Erschleichung gewesen ist.

22. Die alten Hedonisten, ja man kann sagen das ganze Altertum, kannte nur die psychologische, nicht die ethische Seite des hedonistischen Problems. Dies hängt mit dem begrifflichen Verfahren der sokratischen und nachsokratischen Spekulation zusammen. Der letzte Zweck menschlichen Strebens, auch „das Ziel" schlechtweg genannt, wird hier aufgefasst als jener Zustand, der für den Menschen der gute oder rechte ist, den er deshalb auch stets er-

strebt (nicht nur erstreben soll), und heisst die „Eudaimonie“. Im Verständnisse dieses Wortes darf man sich nicht durch die unzureichende Uebersetzung „Glückseligkeit“ beirren lassen und etwa meinen, der Begriff der Eudaimonie schliesse schon den der Lust in sich ein: unmöglich hätten sonst Sokrates, Antisthenes, Platon, Aristipp, Aristoteles, Epikur, Zenon u. s. w. darüber verhandeln können, ob die Eudaimonie Wissen, Lust, Thätigkeit, Schmerzlosigkeit, Tugend oder eine Mischung aus diesen sei. Sie muss vielmehr, etwa wie das englische „welfare“ oder das französische „bien-être“, als die formale Bestimmung des „Zieles“ aufgefasst werden, und dessen materiale Bestimmung, die uns eine Frage der Willensrichtung zu sein scheint, kam hier als die Frage nach dem begrifflichen Wesen des Zieles zum Ausdruck. Wo wir fragen: Was soll der Mensch wollen? fragten jene: Was ist die Eudaimonie? Hierin liegt auch der Grund, aus dem ich stets von „Hedonismus“, nie von „Eudaimonismus“ spreche; denn dieses Wort befindet sich stets in einer von drei Lagen: es ist entweder ein wohlklingenderer Name für „Hedonismus“, dann ist das unzweideutigere Wort vorzuziehen; oder es bezeichnet die Lehre, der Mensch solle nach dem rechten Ziele streben, dann ist es keiner einzelnen ethischen Doktrin in ihrer Entgegensetzung gegen andere eigentümlich; oder endlich es fasst in unklarer Weise Verschiedenartiges zusammen, dann ist es im Interesse der Klarheit zu vermeiden. Um nun aber die Eudaimonie mit der Lust (Hedone)

gleichzusetzen, brauchten Aristipp und Epikur nur zu zeigen, dass es die Lust sei, die von den Menschen wirklich angestrebt werde. Gründe für den psychologischen Hedonismus sollten den ethischen stützen. Und in der That wäre ja der Weg von jenem zu diesem nicht mehr gar weit. Denn wem jede Handlung auf die Lust und Leidlosigkeit des Handelnden gerichtet zu sein scheint, dem gilt auch die Maxime, stets jene Handlung zu wählen, auf die ein Maximum von Lust und ein Minimum von Leid folgt, als eine Rationalisierung der in der menschlichen Natur begründeten Impulse. Dies macht begreiflich, wieso die aristippische Lustlehre aus der sokratischen Vernunftlehre hervorgehen, und wieso Platon in seinem „Protagoras“ — gleichviel in welcher Absicht — sie dem Meister selbst in den Mund legen konnte. Wäre nun dieses Band, das beide Lehren zusammenhält, wahrhaft unzerreissbar, so könnten wir uns jede weitere Untersuchung ersparen; denn mit dem psychologischen wäre im vorigen Abschnitte auch der ethische Hedonismus widerlegt worden. Allein wir haben uns schon in der Einleitung klar gemacht, dass dem nicht so ist: so wenig deshalb die alten Hedonisten berechtigt waren, mit der einen Lehre die andere für bewiesen, so wenig Recht haben wir, mit der einen die andere für widerlegt zu halten. Denn so gut es einen Sinn haben könnte, auch dann, wenn alle Handlungen hedonisch motiviert wären, ihren ethischen Wert mit einem anderen als hedonischen Masse zu messen, so

gut hat es auch einen Sinn, wenngleich nicht alle Handlungen auf Lust und Leidlosigkeit zielen, sie dennoch nach ihrer Tendenz, Lust und Leidlosigkeit hervorzubringen, zu bewerten. Die Argumente der alten Hedonisten kommen also für uns in keiner Weise in Betracht.

Aehnliches gilt von den neueren Hedonisten, deren Theorieen übrigens weniger auf eine ethische Maxime als auf Erklärung, Begründung und Rechtfertigung der überkommenen moralischen Vorschriften hinauslaufen: sei es, dass sie, wie viele Engländer, diese als das Mittel zur Erlangung der ewigen Seligkeit, und diese wiederum als das natürliche Ziel des nur hedonisch bestimmbaren Willens darzustellen sich bemühten; sei es, dass sie, wie manche Franzosen, die überlieferten moralischen Regeln als Mittel zur Förderung des „intérêt bien entendu“ erklären wollten. Der modernste Individualismus endlich, z. B. Max Stirner, kann hier überhaupt nicht in Frage kommen, weil es sich bei ihm nicht um die Aufstellung der eigenen Lust als des höchsten Zieles, sondern um die Abweisung jedes letzten Zieles handelt, indem ein solches als Einschränkung der individuellen Freiheit angesehen wird. Ich muss deshalb die Lehre des individualistischen Hedonismus rein prinzipiell und ohne Rücksicht auf ihre einzelnen Vertreter diskutieren.

23. Jener allgemeinen Kriterien aber, die auf jedes vorgeschlagene letzte Ziel angewandt werden können, und deren Ableitung aus dem Begriffe eines

solchen unsere nächste Aufgabe ist, gibt es, scheint mir, jedenfalls zwei.

Erstlich muss, wer mir irgend ein X als letztes Ziel empfiehlt, zeigen können, dass mir die Mittel zu seiner Verwirklichung bekannt oder zugänglich sind. Denn gesetzt, dies wäre nicht der Fall, auch wer jenes Ziel erstrebte, wüsste durchaus nicht, was thun und was unterlassen, so könnte ein solches Ding, zu dessen Erreichung mir keine näheren Zwecke vorgeschrieben wären, unmöglich ein entfernterer Zweck, geschweige ein letztes Ziel genannt werden. Ich nenne dies das Kriterium der Möglichkeit.

Zweitens aber wird man immer wieder das Bedürfnis empfinden, von jedem Vorkämpfer eines letzten Zieles die Nachweisung zu verlangen, dass dieses sein Ziel mit den umfassenderen Zielen der Natur im Einklang sei. Denn auch wer nicht, in der Welt das Walten einer bewussterweise zielsetzenden Potenz anerkennend, die menschlichen Ziele auf ihre Uebereinstimmung mit den göttlichen hin untersuchen kann, und auch wer nicht in unklarer Weise die göttlichen Zwecke zu natürlichen abschwächt, bleibt doch selbst ein Stück der sich stetig fortentwickelnden Natur, sein Mikrokosmos wird von denselben Werde-Tendenzen durchströmt wie der Makrokosmos, und auch als zielsetzendes und sittlich urteilendes Wesen kann er sich nicht aus diesem Zusammenhange reissen; daher die Notwendigkeit seiner Neigung, die menschlichen Ziele in irgend eine harmonische Beziehung zu denen der kosmischen Ge-

samtentwickelung zu setzen, und die Berechtigung der Frage, ob das vorgebliche letzte Ziel in der Richtung der bisherigen natürlichen Entwickelung liege? Dies nenne ich das Kriterium der Natürlichkeit.

An diesen beiden Kriterien also sind im folgenden die hedonistischen Morallehren zu prüfen, und zwar zunächst die des individualistischen Hedonismus, die das grösstmögliche Ueberwiegen der eigenen Lust über das eigene Leid als das letzte Ziel menschlichen Wollens und Handelns empfiehlt.

24. Das Kriterium der Möglichkeit, auf den individualistischen Hedonismus angewandt, lenkt unsere Aufmerksamkeit auf eine Reihe von Zweifeln und Bedenken, deren Mehrzahl oft besprochen worden ist.

A. Wenn ich den ethischen Wert einer Handlung danach beurteilen soll, ob sie in mir mehr Lust oder mehr Leid erzeugen wird, so ist das erste Glied in der Kette von Erwägungen, die ich von jener Handlung zu diesem letzten Ziele spannen muss, die Kenntnis ihrer objektiven Folgen. Wie weit ist diese Kenntnis möglich? Zunächst muss hier natürlich die denkbar grösste Einsicht vorausgesetzt werden. Aber auch für einen Mann von allergrösster Einsicht ist die Voraussicht aller, hedonisch bedeutsamen Folgen offenbar unmöglich. Wer sein Leben überdenkt, wird über die Fülle der Zufälle erstaunen, die für ihn bedeutungsvoll geworden sind. Ich bin durchaus nicht der Ansicht, das Leben des Menschen sei nichts als ein Spielball äusserer Zufälle. Allein jener

allgemeine Grundzug eines Lebens, der von diesen unberührt bleibt und jedem durch seine Artung vorgezeichnet ist, hängt eben auch gar nicht von den Folgen dieser oder jener Handlung ab. Alles aber, was zur konkreten Ausgestaltung dieses allgemeinen Grundzuges beiträgt, wird durch die unberechenbarsten Einzelheiten bedingt. Mit Beziehung auf sie betrachtet, ist die Setzung jeder einzelnen Handlung das reine Hazardspiel. (Ueber das Verhältnis der drei Faktoren der Lebensgestaltung, des persönlichen Charakters, der sozialen Einwirkungen und des Zufalles handelt sehr schön und massvoll der syrische Gnostiker Bardesanes in seinem „Buch der Gesetze der Länder".) Anders steht es, wenn wir mit grossen Zahlen operieren können. Wo von einer Handlungsweise die Rede ist, die viele hundert Einzelhandlungen in sich begreift, da können wir mit einem gewissen Rechte annehmen, dass die zufälligen Folgen sich, in Beziehung auf ihre hedonische Bedeutung betrachtet, einigermassen ausgleichen, und wir können aus den wesentlichen Folgen eine gewisse Tendenz zu diesen oder jenen Handlungen herauslesen, um sie unseren weiteren Erwägungen zu Grunde zu legen. Es ist also mit vieler Einsicht möglich, die allgemeine Tendenz gewisser, häufig wiederkehrender Handlungen zu bestimmen.

B. Das zweite Glied der oben geforderten Kette von Annahmen ist das Wissen von der lust- oder leidvollen Einwirkung, die die objektiven Folgen meiner Handlung auf mich ausüben werden. Hierzu

muss wiederum eine besondere Selbst- und Menschenkenntnis vorausgesetzt werden. Denn die hedonische Sensibilität verschiedener Menschen, und des selben Menschen zu verschiedenen Zeiten ist im höchsten Grade verschieden. Wer von der Voraussetzung ausginge, dass ihn nach 30 Jahren dieselben Dinge in demselben Masse erfreuen und schmerzen werden, wie heute, würde sich der entschiedensten Enttäuschung aussetzen. Deswegen muss die Selbstkenntnis durch die Menschenkenntnis unterstützt werden: nur auf jene Freuden und Leiden, die unter gewissen Umständen alle Menschen fühlen (und dazu höchstens noch auf gewisse, in meiner Natur besonders stark ausgeprägte Gefühlsrichtungen), kann ich für meine entferntere Zukunft mit einiger Sicherheit rechnen. Nur diese allgemein menschlichen (und ausserdem noch ein paar meiner Natur entschieden eigentümliche) Lust- und Leidwirkungen kann ich daher, Menschen- und Selbstkenntnis vorausgesetzt, als subjektive Folgen an die unter A. besprochene Tendenz zu objektiven Folgen knüpfen, und sie für meine weitere Erwägung nützen.

C. Das dritte und letzte Glied in jener Kette ist endlich die Abschätzung dieser hedonischen Folgen gegeneinander. Damit nun diese Abschätzung in halbwegs exakter Weise erfolgen könnte — und nur, wenn dies möglich ist, ist der individualistische Hedonismus eine Rationalisierung auch nur der hedonisch motivierten Bestrebungen —, würde erfordert, dass sämtliche vier Bestimmungsstücke, von denen die

Quantität einer Lust- oder Leidmenge abhängt, auf eine gemeinsame Einheit bezogen und zu commensurabeln Grössen gemacht werden könnten. Diese vier Bestimmungsstücke sind: die Qualität (Lust oder Leid), die Intensität, die Dauer und die Wahrscheinlichkeit.

Die Qualität nun wird von den Hedonisten so angesehen, als verhielten sich Lust und Leid ganz wie positive und negative Grössen. Dies ist aber psychologisch unsinnig: denn Lust und Leid sind beide positive Zustände. Allein, davon abgesehen, bleibt es vollkommen unklar, wie viel Leid als hinreichend zur Ausgleichung oder Aufhebung einer gewissen Menge von Lust gerechnet werden soll. Es zeigt sich schon hier, dass, um beide Zustände zu vergleichen, notwendig auf ihre willensbestimmende Kraft zurückgegangen werden muss: denn nur an der Stärke ihrer anspornenden und abhaltenden Wirkung können sie überhaupt gegeneinander abgemessen werden.

Dasselbe gilt auch von der Vergleichung ihrer Intensität. Nicht die verschiedenen Lust- und Leidzustände selbst können in Hinsicht auf ihre Intensität gemessen, sondern nur ihre Motivationskraft kann verglichen werden. Dies aber ist freilich möglich: ich könnte mir die Gesamtheit der lustvollen und die Gesamtheit der leidvollen Folgen einer Handlung oder Handlungsweise vergegenwärtigen und aus der hierbei sich zeigenden Bewegung meines Willens abnehmen, welche von beiden überwiegt.

Das Schlimme ist, dass die beiden anderen Bestimmungsstücke, Dauer und Wahrscheinlichkeit, über eine solche Prüfung an ihrer Motivationskraft hinaus, eine mehr oder weniger genaue zahlenmässige Berechnung zuzulassen scheinen, und dass eben auf dieser Genauigkeit aller Anschein beruht, als könnte eine hedonistische Ethik vor den allergewöhnlichsten Klugheitsrücksichten irgend etwas voraus haben. Es ist der, der Genauigkeit denkbar günstigste Fall, wenn ich zum Beispiel bestimmen kann, dass von zwei Zuständen, x und y, von denen mir die Prüfung ihrer Intensität am Willen x als den intensiveren zeigt, x mit der Wahrscheinlichkeit $\frac{1}{m}$, y mit der Wahrscheinlichkeit $\frac{1}{n}$ eintreten, x aber voraussichtlicherweise die Zeit T, y die Zeit t andauern wird. Diese beiden Bestimmungsstücke nun kann ich allerdings zu den rechnerischen Ausdrücken $\frac{T}{m}$ und $\frac{t}{n}$ zusammenfassen. Allein wie soll ich nun diese Ausdrücke als Korrektiv für die Entscheidung meines Willens, dass $x > y$ sei, verwerten? Wie kann ich, solange ich über das Verhältniss zwischen x und y nicht anderes weiss, als die Ungleichung $x > y$, über das Grössenverhältnis von $x\,\frac{T}{m}$ und $y\,\frac{t}{n}$ irgend etwas ausmachen? Dass mir eine Weltreise lieber ist als ein Abgeordnetenmandat, mag mich mein Wille lehren, indem er mir sagt, dass er für jene

Lust auf diese verzichten würde. Allein, dass die Freude über das Mandat sechsmal so lange anhalten wird als die über die Weltreise, und dass seine Erlangung nur halb so wahrscheinlich ist — wie soll ich diese Umstände in die Abschätzung einbeziehen? Ich kann eben eine mir nur als Gefühl gegebene Lust nicht mit 3 multipliziren, und dann diese dreifache Lust mit jener einfachen vergleichen.

So scheitert die exakte Bestimmung der Quantitäten von Lust und Leid, und ich muss mich darauf beschränken, auch die zahlenmässig berechenbaren Bestimmungsstücke auf ihre Motivationskraft hin zu vergleichen. Allein diese Vergleichung ergibt ein äusserst vages Resultat. Die willensbestimmende Kraft einer Lust- oder Leidvorstellung wächst allerdings mit der voraussichtlichen Wahrscheinlichkeit und Dauer jener Zustände, allein dieser Zuwachs ist verhältnismässig gering und wird, je kleiner der Unterschied im Verhältnisse zu den gegebenen Grössen ist, immer kleiner. Die Aussicht auf neunzehn Jahre schweren Kerkers bestimmt den Willen nicht merklich anders als die Aussicht auf zwanzig Jahre schweren Kerkers, und die motivierende Kraft dieser Differenz ist jedenfalls um sehr vieles geringer als die der Aussicht auf ein Jahr schweren Kerkers. Es wäre interessant, die Gesetze dieser Verhältnisse zu erforschen, und insbesondere sie mit dem Gesetze Webers über den Empfindungszuwachs zu vergleichen. Hier muss die Erkenntnis des Faktums genügen, dass die Schätzung künftiger Lust- und

Leidmengen eine ganz unzureichende ist, und nur für die alleräussersten Fälle ein brauchbares Ergebnis liefern kann: für solche Fälle nämlich, wo Wahrscheinlichkeit und Dauer gegenüber der Intensität gar nicht mehr in Betracht kommen. Es könnte zum Beispiel einer mit Sicherheit aussprechen, dass er lieber von Gewissensqualen verschont bleibe, als dass er noch so sicher und noch so lange zum Frühstück einen guten Kaffee trinke.

Was ist also das schliessliche Ergebnis dieser Untersuchung? Dass die Lehre des individualistischen Hedonismus, auch Einsicht, Menschen- und Selbstkenntnis vorausgesetzt, nur in solchen Fällen unser Wollen zu bestimmen fähig ist, wo es sich um häufig wiederkehrende Arten des Vorgehens handelt, deren durchschnittliche Folgen auf alle Menschen (oder auf den einzelnen in besonders entschiedener Weise) in so hohem Grade lustvoll oder leidvoll einwirken, dass Dauer und Wahrscheinlichkeit dieser Wirkung überhaupt nicht mehr in Frage kommen. Da aber, wie im letzten Abschnitte gezeigt, Lust und Leid für den Willen immer eine limitierende Bedeutung haben, so dass er nie eine Handlungsweise wählen wird, die — an sich oder neben eine andere gehalten — gar keine oder eine unendlich kleine Lust gewährt, so muss wohl angenommen werden, dass in jenen Fällen, in denen allein die individualistisch-hedonistische Lehre uns etwas Bestimmtes vorschreiben könnte, jeder Mensch, auch ohne Rücksicht auf diese Lehre, ebenso handeln würde, wie mit Rücksicht auf

sie. Zur Entscheidung aller praktisch wichtigen, nämlich aller wirklich zweifelhaften, weil subtilen Fragen aber erweist sich diese Lehre unfähig, und deshalb kann man sagen, dass sie, schon nach dem Kriterium der Möglichkeit beurteilt, versagt.

25. Wir müssen nun unser zweites Kriterium, das der Natürlichkeit, auf den individualistischen Hedonismus anwenden. Das heisst, wir haben zu untersuchen, wie sich das von dieser Lehre aufgestellte letzte Ziel, das grösstmögliche Ueberwiegen der Lust jedes einzelnen über sein Leid, zu der Richtung der natürlichen Entwickelung verhalte. Vorerst aber ist festzustellen, unter welchen biologischen Bedingungen die Verwirklichung dieses Zieles möglich ist.

Rufen wir uns zunächst die Ergebnisse früherer Betrachtungen ins Gedächtnis zurück. Wir haben gesehen, dass im allgemeinen die Lust lebensfördernde, das Leid lebenshemmende Zustände begleitet. Wir haben gesehen, dass die Fähigkeit, aus Anlass dieser günstigen und ungünstigen Lebensbedingungen Lust und Leid zu fühlen (hedonische Sensibilität) ein Mittel der Selbst- und Arterhaltung ist. Wir haben gesehen, dass Lust und Leid miteinander abwechseln, wie die günstigen und ungünstigen Lebensbedingungen (diesem Wechselzustande entsprach die Lust als Folge der pathogenen und der Triebhandlung). Wir haben endlich gesehen, dass die hedonische Sensibilität wegfällt, wenn die ungünstigen Lebensbedingungen verschwinden (diesem Einförmigkeitszustande entsprachen

die Handlungen aus Gewohnheit und um entfernterer Zwecke willen).

Wer hieran festhält, sieht leicht ein, dass, wer das grösstmögliche Ueberwiegen der Lust über das Leid anstrebt, in Wahrheit weder das Wegfallen der Leidsensibilität, noch das aller ungünstigen Lebensbedingungen wünschen kann. Jenes wäre unmöglich, weil ein menschlich organisiertes Wesen, das keinen Schmerz fühlte, wenn es zerschnitten, gebrannt, erstickt und erschlagen würde, nicht leben könnte; dieses würde das aufgestellte Ziel verfehlen, weil, wo keine Gefahr mehr ist, nicht ein lustvolles Fühlen, sondern ein automatisches Handeln sich einstellt. Der Zustand, den der individualistische Hedonist anstrebt, setzt vielmehr zweierlei voraus: A. die grösstmögliche Steigerung der (hedonischen) Sensibilität für Lust und Leid, und B. die möglichst günstige Gestaltung der Lebensbedingungen, nur mit der Einschränkung, dass ein gewisses Quantum ungünstiger Lebensbedingungen zurückbleibe. Nur unter diesen beiden Voraussetzungen ist das hedonistische Ziel, die positive Maximaldifferenz von Lust und Leid, möglich. Seine Beurteilung (unter dem Gesichtswinkel der Natürlichkeit) fällt deshalb zusammen mit der dieser zwei Voraussetzungen. Diese Beurteilung ist unsere nächste Aufgabe; sie kann aber hier um so knapper gefasst werden, als sie später in anderem Zusammenhange noch einmal durchzuführen sein wird.

A. Die erste Voraussetzung, Steigerung der hedonischen Sensibilität, befindet sich mit der Rich-

tung der natürlichen Entwickelung in entschiedenem Einklang. Die hedonische Sensibilität hängt mit der Empfindlichkeit für Eindrücke überhaupt untrennbar zusammen, wird von ihr bedingt, und bedingt sie wiederum selbst. Nur was unterschieden wird, kann lust- oder leidvoll empfunden, aber auch nur, was lust- oder leidvolles Interesse erweckt, kann unterschieden werden. Nun zeigt aber die Stufenleiter organischer Wesen eine stete Steigerung der allgemeinen Empfindlichkeit. Und ganz in dieselbe Linie fällt der Kulturfortschritt der Menschheit; er ist durch Verwickelung der Verhältnisse, Vervielfachung der Interessen, Zunahme der Eindrücke charakterisiert, und wird durch den Fortgang vom stumpfen „Naturmenschen“ zum empfindlichen „Kulturmenschen“ versinnbildlicht. Auch das Genie, der Wegweiser der Menschheit, ist durch neue Empfindlichkeiten, die auf neuen Unterscheidungen ruhen, ausgezeichnet. Diese erste Voraussetzung also stimmt mit den Fingerzeigen der Natur völlig zusammen.

B. Von der zweiten Voraussetzung aber, dem Vorherrschen der günstigen über die ungünstigen Lebensbedingungen, kann dies nicht zugegeben werden. Unter den Lebensbedingungen darf man nämlich hier nicht bloss die Sicherung des nackten Lebens verstehen, die freilich im Verlaufe der menschlichen Entwickelung einigermassen zunehmen mag. Vielmehr sind möglichst günstige Lebensbedingungen in jenem Sinne, indem sie allein, mit einer gesteigerten hedonischen Sensibilität zusammenwirkend, eine Stei-

gerung des Glückes hervorbringen können, gleichzusetzen mit der grösstmöglichen Befriedigung aller Bedürfnisse, ungünstige Lebensbedingungen in derselben Weise mit deren Nichtbefriedigung — eine Gleichsetzung, die deswegen mit unserer früheren Definition nur scheinbar streitet, weil die Befriedigung aller Bedürfnisse letztlich auf Förderung, deren Nichtbefriedigung auf Hemmung des Lebens, freilich nicht eines nackten, sondern eines entwickelten Lebens zielt. Aber weder die natürliche Fortbildung der Organismen noch das kulturelle Fortschreiten der Menschheit, noch endlich die Beschaffenheit grosser, vorangehender Individuen weist uns auf eine stete Zunahme der günstigen oder eine stete Abnahme der ungünstigen Lebensbedingungen in diesem Sinne hin. Und zwar aus einem sehr leicht einzusehenden Grunde. Das Prinzip jeder Entwickelung ist der Kampf ums Dasein, die Not („Der Krieg ist der Vater aller Dinge". Heraklit). Wer den günstigen Bedingungen (der Befriedigung der leicht zu befriedigenden Bedürfnisse) nachgeht, der findet sie — und steht stille. Nur im Erhaltungskampfe mit ungünstigen Bedingungen (nur als Mittel zur Befriedigung unbefriedigter Bedürfnisse) können neue Fähigkeiten geweckt und ausgebildet werden. Unter den denkbar günstigsten Bedingungen bleibt die Zelle eine Zelle, der Wurm ein Wurm, der Lanzettfisch ein Lanzettfisch, der Affe ein Affe, der Neger ein Neger, der zivilisierte Durchschnittsmensch ein zivilisierter Durchschnittsmensch. Nur das zeitweilige Vorherrschen ungünstiger Bedingungen

(unbefriedigter Bedürfnisse) treibt aus jedem die nächst höhere Stufe, und schliesslich aus dem Durchschnittsmenschen den Genius hervor. Und hierzu kommt für die menschliche Entwickelung noch ein anderes Moment. Der Grund für die stete Fortbildung des Menschen im Gegensatze zu der nur sprungweisen Entwickelung der niederen Organismen scheint darin zu liegen, dass diese auf einen gelegentlichen Anstoss durch eine zufällige Veränderung der äusseren Bedingungen angewiesen sind, während jener imstande ist, selbstthätig auf die umgebenden Verhältnisse einzuwirken, und so jene zeitweilige Verschlechterung der Lebensbedingungen (jenen Zustand des unbefriedigten Bedürfnisses) herbeizuführen, deren er zur weiteren Steigerung seiner Kräfte und Fähigkeiten bedarf. Das Bestreben, statt sich in die Welt zu schicken, vielmehr die Welt nach sich zu modeln, ist es, das den Menschen vor den anderen belebten Naturwesen auszeichnet und die Besonderheit der Menschheitsentwickelung begründet. Dieses Streben, das ich nicht etwa normativ als Ideal hin-, sondern bloss deskriptiv als Faktum feststelle, steht aber zu jener Forderung des Hedonismus, dem Streben nach den günstigsten Lebensbedingungen, in schroffem Gegensatze. Dies lässt sich an jeder der früher unterschiedenen fünf Hauptgruppen von Lebensbedingungen zeigen. Die Stählung des Körpers, die Schärfung der Sinne, die Kräftigung gegen Schädlichkeiten geschieht nicht durch Schonung der Gesundheit, sondern durch Aufsichnehmen der Gefahr („somatische“ Ent-

wickelung). Die Ausdehnung unserer Macht über die Welt, die Beherrschung der Naturkräfte, die Ausbeutung der Erde, die Zähmung der Tiere kommt nicht zustande durch die Einschränkung unserer Einwirkungen auf das, was schwächer ist als wir, sondern durch das Ringen mit dem, was stärker ist („physiokratische" Entwickelung). Die Schärfung unseres Verstandes und die Ausbreitung unserer Kenntnisse erfolgt nicht durch die Beschäftigung mit den klar zu Tage liegenden Fakten, sondern durch das eindringende Zergrübeln tiefer Fragen und durch das forschende Aufspüren entlegener Möglichkeiten („gnostische" Entwickelung). Die menschliche Sympathie wird zu der grossen, „Berge versetzenden" Liebe nicht dadurch, dass wir helfen, wo leicht zu helfen, und lindern, wo wenig zu lindern ist, sondern durch die Bekämpfung der grossen menschlichen Leiden und des unermesslichen allgemeinen Wehs („soziale" Entwickelung). Der Geschlechtstrieb endlich und die Fortpflanzung wachsen nicht so zur Geschlechtsliebe und zur veredelnden Zuchtwahl heran — und dies ist die einzige Entwickelung, die sich auf diesem dunklen Gebiete allenfalls ahnen lässt —, dass der Trieb befriedigt und Kinder erzeugt werden, wo es am leichtesten und bequemsten ist, sondern so, dass der Mensch als Teilnehmer an seiner Geschlechtslust und Kindererzeugung ein einziges Wesen sucht, dessen Gewinnung unsicher und schwierig ist („sexuelle" Entwickelung). So sehen wir, dass ohne ein Aufsichnehmen ungünstiger Lebensbedingungen die natür-

liche Entwickelung auf allen Gebieten undenkbar wäre, und dass deshalb die zweite Voraussetzung des individualistischen Hedonismus, das Vorwiegen günstiger Lebensbedingungen sich als unnatürlich erweist, da der uns empirisch gegebenen Entwickelung das Prädikat „natürlich“ unmöglich abgesprochen werden kann.

Dass der individualistische Hedonismus als Einschränkung seiner zweiten Forderung selbst das Vorhandenbleiben eines gewissen Quantums ungünstiger Lebensbedingungen voraussetzt, wodurch freilich das völlige Stillestehen der Entwickelung ausgeschlossen würde, erscheint unter diesen Umständen eher als ein innerer Widerspruch dieser Doktrin, denn als ein Motiv zu deren milderer Beurteilung, und gibt zu keinen besonderen Bemerkungen Anlass. Es bleibt vielmehr dabei, dass diese Lehre, wie an dem Kriterium der Möglichkeit, so auch an dem der Natürlichkeit geprüft, sich als unzureichend erweist, und damit erscheint ihr Anspruch, als eine diskutable ethische Doktrin aufzutreten, in genügender Weise zurückgewiesen.

Vierter Abschnitt.

Der Utilitarismus.

26. Unter dem Namen „Utilitarismus“ verstehe ich die Lehre, der ethische Wert einer Handlung werde gemessen durch den Ueberschuss der, durch diese Handlung in irgendwelchen Menschen erzeugten Lust über das, durch sie in irgendwelchen Menschen erzeugte Leid, oder, mit anderen Worten, die Lehre, die es für jeden Menschen als letztes Ziel hinstellt, den Ueberschuss der Lust der ganzen Menschheit über ihr Leid zu einem Maximum zu steigern. Diese Lehre ist, im Gegensatze zu der letztbesprochenen, durchaus modern. Jeremias Bentham hat sie, durch Priestley, Beccaria und Helvetius angeregt, zuerst in klarer Weise formuliert; in John Stuart Mill hat sie ihren bekanntesten Vertreter gefunden; Herbert Spencer hat sie sich, freilich mit eigentümlichen Einschränkungen, angeeignet und seinem Systeme der Entwickelungsphilosophie einverleibt. Die Prüfung der Gründe, die von diesen Denkern für ihre Ansicht vorgebracht wurden, werden wir ihrer Beurteilung nach den zwei, im vorigen Abschnitte festgestellten Kriterien vorhergehen lassen. Eine orientierende Bemerkung aber mag gleich hier ihren Platz finden.

War es beim individualistischen Hedonismus begreiflich, dass er mit dem psychologischen Hedonismus Hand in Hand ging, so scheint es beim Utilitaris-

mus zunächst unverständlich, wie er mit dieser psychologischen Doktrin vereinigt werden könne. Denn zugleich mein eigenes Glück für den einzig möglichen Beweggrund meines Handelns, und das Glück aller für dessen einzig sittliches Ziel ausgeben — wer diese Doppelbehauptung aufstellt, scheint, auf den ersten Blick, jedes sittliche Handeln für unmöglich zu erklären und somit zwischen Psychologie und Ethik einen unaufheblichen Widerspruch zu statuieren. Dennoch findet diese Vereinigung nicht nur gelegentlich statt, sondern ist geradezu die Regel — und zwingt zur Aufsuchung eines vermittelnden Prinzips. Ein solches konnte einerseits in öffentlichen Einrichtungen gefunden werden, die, gleich wie eine Maschine die Richtung einer Kraft ändert, das Interesse des einzelnen mit dem der Gesamtheit in Einstimmigkeit versetzen; andererseits in den sympathischen Gefühlen, die dieselbe Wirkung durch eine innerliche Umstimmung hervorbringen. So ist der Utilitarismus eine Moral, einerseits der Gesetzgebung, andererseits des Mitgefühls geworden, und hat bald mit der egoistischen Staatslehre eines Hobbes, bald mit der christlichen Nächstenliebe Berührungspunkte gefunden. Insoferne nun diese Eignung des Utilitarismus, eine vernünftige Grundlage für jede Gesetzgebung und einen rationellen Ausdruck humaner Gesinnung abzugeben, selbst als ein Argument für diese Lehre angesehen werden kann, werden diese Verhältnisse im folgenden kurz zu besprechen sein. An sich aber ist die utilitarische Lehre auf die des psychologischen

Hedonismus nicht angewiesen, und wird deshalb ohne Rücksicht auf diesen dargestellt und kritisiert werden.

27. Als Bentham sein „Grösstes-Glück-Prinzip“ zum erstenmal ausdrücklich in Worte gefasst hatte, da mochte er wohl der Empfindung geniessen, er habe sich und die Welt eines Wustes von unverstandenen Phrasen und Vorurteilen entledigt und in das Dunkel blinder Nachbetung und ebenso blinden Widerspruches mit der taghellen Fackel der Vernunft hineingeleuchtet. „Gut“ und „schlecht“, „Tugend“ und „Laster“, und eine Fülle ebenso ehrwürdiger wie inhaltsleerer Worte verloren ihren trügenden Schein, und an ihrer aller Stelle trat der eine Satz: Gut ist Lust, Schlecht ist Leid, einen anderen Sinn dieser Worte gibt es nicht. Für alles Sittliche war nun ein Mass gefunden. Und welch ein Mass! Auf private und öffentliche Moral, auf Zivil und Kriminalrecht, auf Staatsverfassungen und Verträge wandte es der nimmer rastende Geist des Erfinders an, und nirgends versagte es, überall gab es Rechenschaft von Vorzügen und Mängeln, rechtfertigte hier das Bestehende, gab dort die nötigen Besserungen an die Hand, und wo der einzelne Denker selbst erlahmte, verhiess es dem ausdauernden Schüler den endlichen Erfolg. Auch Benthams persönliche Eigenart darf nicht übergangen werden. Seine Briefe zeigen uns den heiteren, genussfrohen Greis, der sich an den Wohlgerüchen seines Gartens, an dem Wohlgeschmack von Küche und Keller, an den Spielen der Kinder, an den Scherzen und Gesprächen der

Freunde erfreut. Für jede Lust empfänglich, für jedes Leid empfindlich — so war er, so dachte er die ganze Welt, und sie zu seinem Glücke zu führen, glaubte er den einzigen, aber auch sicher zum Ziele leitenden Weg gefunden zu haben. Seine Werke sind der Triumphschrei dieses zweiten Prometheus, der zum anderenmal den Göttern den seligmachenden Funken entwandt hat, mit ihm die ganze Welt in ein Bad von Licht, Klarheit und Freude zu tauchen. Das „Grösste-Glück-Prinzip" mag wahr oder falsch sein: sein Urheber war gewisslich einer der glücklichsten Sterblichen.

Allein die Lauterkeit der Absichten ist keine Gewähr für die Stichhältigkeit der Einsichten. Und es ist nur die Achtung vor Benthams Persönlichkeit, die mich bewegt, jenen Appell an den Leser, der an der entscheidenden Stelle seiner Werke (Introduction to the principles of Morals and Legislation I. 14) statt einer Begründung der utilitarischen Ethik steht, hier überhaupt zu besprechen.

Dieser Appell verfolgt nachstehenden Gedankengang. Willst du, wird zunächst der Gegner apostrophiert, an die Stelle des Grössten-Glück-Prinzipes ein anderes Prinzip setzen, oder ganz ohne Prinzip urteilen und handeln? Wenn das erste, wirst du wirklich ein selbständiges, verständliches Prinzip finden? Oder wird es nicht vielmehr, wie im zweiten Falle, auf deine unmotivierte Billigung und Missbilligung hinauslaufen? Wenn aber ja, soll dieses dein Prinzip für alle gelten, oder hat jeder dasselbe

Recht wie du? Im ersteren Falle: ist dein Prinzip nicht despotisch und dem Menschengeschlechte feindlich? Im zweiten: ist es nicht anarchisch, und hört da nicht jede Diskussion auf? Wenn aber vernünftige Ueberlegung die Sache entscheiden soll, auf welche Umstände soll diese sich stützen? Und zwar entweder auf solche, die nur in Beziehung auf das Utilitätsprinzip relevant sind, ... oder auf welche sonst? Wenn du aber dein und mein Prinzip verbinden willst, wie weit soll meines gelten? Und, wenn bis zu einem gewissen Punkte, warum nicht weiter? Selbst wenn es aber ein anderes Prinzip gäbe, welche Motive sollten seine Befolgung erzwingen? Sind diese verschieden von jenen, die die Befolgung meines Prinzipes befürworten? Wenn aber nicht, zu was ist das ganze Prinzip nütze?

Hierauf ist zu erwidern: all diese Fragen werden bloss deshalb nicht beantwortet, weil sie nacheinander auf dem Papiere stehen, und der Gegner nicht dazu kommt, etwas zu entgegnen. Wer aber einer anderen ethischen Doktrin huldigt, der kann auf alle erwidern. Man denke sich diesen Appell an einen Anhänger des Aristoteles, Kants, Epikurs, Spinozas gerichtet: jeder von ihnen wird imstande sein, eine völlig klare und unzweideutige Antwort zu erteilen. Im allgemeinen aber mag folgendes genügen. Auf die Fragen, ob das gegnerische Prinzip verständlich und allgemeingültig sein, auf welche Umstände es sich stützen solle, wie weit es sich mit dem Utilitarismus vereinigen lasse, und auf welchen

Motiven die Möglichkeit seiner Realisierung beruhe, kann nur vom Standpunkte dieses anderen Prinzips aus, von diesem aus aber auch in völlig ausreichender Weise geantwortet werden. Fragen aber, wie die, ob es auf eine unmotivierte Bewertung hinauslaufe, ob es despotisch oder anarchisch, und ob darüber eine vernünftige Diskussion möglich sei, sind in diesem Stadium der Untersuchung durchaus unzulässig. Denn weder steht die Notwendigkeit eines letzten Zieles a priori fest, noch kann es vor Feststellung eines solchen als ausgemacht gelten, dass moralische Despotie und Anarchie vom Uebel seien. Auch das Aufhören jeder Diskussion kann nicht als ein stichhältiges Argument vorgebracht werden, da es doch ganz gut möglich wäre, dass in Fragen des letzten Zieles Einstimmigkeit unerreichbar, und die Menschen darauf angewiesen wären, sich nach ihren Prinzipien zu Verbänden zusammenzuschliessen. Wenn aber Bentham schliesslich auf die „vier Sanktionen" hindeutet — die physische (natürliche Folgen der Handlung), die moralische (Macht der öffentlichen Meinung), die politische (gesetzlich festgesetzte Strafen) und die religiöse (jenseitige Folgen) — und zu verstehen gibt, diese könnten nur die Vorschriften der utilitarischen Moral und keine anderen stützen, so übersieht er, dass die „physische Sanktion" überhaupt nicht zu Gunsten von Moral-, sondern lediglich zu Gunsten von Klugheitsregeln wirkt, dass aber die drei anderen Sanktionen im Sinne jeder Moral ihre Einwirkung ausüben können, wenn sie nur erst die

Herrschaft über die öffentliche Meinung, die Gesetzgebung und die religiösen Vorstellungen gewonnen haben, wie sie denn in der That jahrhundertelang im Dienste des, von Bentham so sehr verlästerten asketischen Prinzips gestanden haben. Für die Begründung der utilitarischen Lehre ist also durch diese ganze Darlegung nicht das mindeste gewonnen.

28. Auch wer diese Argumente Benthams durch die von J. St. Mill in seinem „Utilitarianism“ vorgebrachten Gründe ersetzen wollte, würde noch keine Stärkung der utilitarischen Position bewirken. Mill unterscheidet sich von Bentham in vieler Beziehung, und, wie ich meine, im ganzen nicht zu seinem Vorteil. Wir vermissen an ihm nicht nur die originale Denkkraft, sondern auch jene Weltfreudigkeit, die uns den Begründer der utilitarischen Lehre menschlich so nahe bringt: eine etwas enge und strenge Natur- und Menschenrichterei ist an deren Stelle getreten. Aber gerade aus dieser puritanischen Richtung entspringt ein warmer Drang, für das „Rechte“ zu wirken, und wie etwas sich von selbst verstehendes erscheint es Mills vornehmer Natur, dass die Förderung des gemeinen Wohles die einzig menschenwürdige, aber auch die einzig wahrhaft beglückende Thätigkeit sei. Für diese philanthropische Gesinnung in der utilitarischen Ethik den einzig folgerechten Ausdruck zu sehen, dies hatten ihn von Jugend an alle auf seine Entwickelung einwirkenden Einflüsse gelehrt, und daran zu zweifeln ist ihm wohl Zeit seines Lebens nicht in den Sinn gekommen. Es ist aber

für den Philosophen nicht ganz unbedenklich, von einer Sache gar zu sehr überzeugt zu sein: man beweist sie dann oft den anderen in flüchtiger und ungenügender Weise, eben weil man, sie sich selbst zu beweisen, gar kein Bedürfnis mehr empfindet.

So muss es wohl auch Mill in diesem Falle ergangen sein. Das vierte Kapitel der oben genannten Schrift handelt von den Beweisgründen für den Utilitarismus. Es geht von der richtigen Voraussetzung aus, dass die Aufstellung eines letzten Zieles eine eigentliche Beweisführung ausschliesse. Mill fragt jedoch sofort, ob nicht — wie bei den letzten wissenschaftlichen Prinzipien — die einfache Hinweisung auf die Erfahrung an deren Stelle treten könne. Diese Frage wird stillschweigend bejaht, denn es heisst: Fragen über Ziele sind, mit anderen Worten, Fragen darüber, was wünschenswert sei? (Auf den in dem Worte „wünschenswert" [desirable], das einmal „wünschbar", das andere Mal „wünschenswürdig" bedeuten kann, gelegenen Doppelsinn sei hier nur hingewiesen.) Die utilitarische Lehre, heisst es weiter, geht dahin, dass Glück und nur Glück als letztes Ziel wünschenswert sei. So wie aber der einzige Beweis für die Sichtbarkeit eines Dinges in dem Faktum liegt, dass Menschen es wirklich sehen, so ist auch, schliesse ich, der einzige Beweis dafür, dass etwas wünschenswert ist, die Hinweisung darauf, dass es wirklich von Menschen gewünscht wird. (Allein aus der Sichtbarkeit folgt zum mindesten nicht ohne weiteres die Sehenswürdigkeit.) Es wird daher zur

Erweisung der utilitarischen Doktrin nur die Hinweisung darauf erfordert, dass das allgemeine Glück [general happiness] in der That ein Gegenstand des Wünschens, und zwar dessen einziger Gegenstand sei. Dies letztere wird später zu zeigen sein. (Diese spätere Darlegung kann ich übergehen, da ich schon im zweiten Abschnitte gezeigt habe, dass sich die Zielsetzungen nicht nur aus den pathogenen Willenshandlungen entwickeln.) Vorerst muss das erstere gezeigt werden. Nun wünscht aber jedermann sein eigenes Glück. Und es ist somit für jedermann sein Glück ein Gut („Gut" bedeutet also hier nichts anderes, als „Gegenstand des Wünschens"), und daher (!) das allgemeine Glück ein Gut für die Summe [aggregate] aller Menschen.

Dass weder mit dieser, noch mit einer anderen Deduktion aus der Prämisse: Jeder Mensch strebt nach seinem eigenen Glück (der Lehre des psychologischen Hedonismus) die Folgerung abgeleitet werden kann: Jeder Mensch soll nach dem Glücke aller streben (die Lehre des Utilitarismus), leuchtet wohl auf den ersten Blick ein. Man hat aber nun die Wahl, entweder dem Verfasser der „induktiven und deduktiven Logik" einen argen Trugschluss zuzumuten, oder aber anzunehmen, er habe die in seiner Ableitung klaffende logische Lücke übersehen. Mill geht von dem empirischen Datum aus: Jeder Mensch wünscht sein eigenes Glück. Daraus schliesst er: „Daher" wünschen alle das Glück aller. Dies ist vollkommen richtig, mag man nun das Wort „Alle"

im Sinne von „Jeder Einzelne“ oder im Sinne von „Alle zusammen als neue Einheit“ auffassen — vorausgesetzt nur, dass das Wort beide Male, im Nominativ und im Genetiv, in demselben Sinne genommen wird. Im ersten Falle sagt die Konklusion genau das nämliche wie die Prämisse: Jeder einzelne wünscht das Glück jedes einzelnen (seiner selbst); im anderen Falle sagt sie: Die Summe aller einzelnen Menschen würde, wäre sie selbst wieder ein Mensch, das Glück aller einzelnen, sie konstituierenden Menschen wünschen. Um aber von hier aus zu dem Satze: Jeder einzelne wünscht das Glück der Summe aller einzelnen, fortzuschreiten, muss entweder „Alle“ im Nominativ in dem einen, „Aller“ im Genetiv in dem anderen Sinne ausgelegt, somit eine Aequivokation benützt, oder es muss von jenem zu diesem Satze ein durchaus ungerechtfertigter Sprung ausgeführt werden. Dass aber die Schlussfolgerung im Sinne Mills wirklich lauten müsse: Jeder einzelne wünscht das Glück aller, erhellt aus folgender Betrachtung. Die Moral beurteilt die Handlungen einzelner Menschen, mithin müssen auch die moralischen Ziele Ziele einzelner sein. Und dies ist ja auch der Inhalt der utilitarischen Lehre, dass das „allgemeine Glück“ das letzte Ziel jedes einzelnen sein solle. Da nun aber hier, gleichviel ob mit einem gewissen Rechte oder nicht, das Wort „wünschenwert“ sowohl für „wünschbar“ wie für „wünschenswürdig“ gebraucht, also das Sollen mit dem Sein gleichgesetzt wird, so musste an dieser Stelle wenigstens das ge-

zeigt werden, dass das „allgemeine Glück“ für jeden einzelnen ein natürliches Ziel, ein Gut, ein Gegenstand seines Wünschens sei. Dass aber dies, was hier allein hätte gezeigt werden müssen, in der That nicht gezeigt worden ist und auch gar nicht gezeigt werden konnte, ist wohl durch die obige Darlegung völlig klar gelegt worden.

29. Einen weiteren, und im ganzen bemerkenswerteren Versuch, den Utilitarismus zu begründen, hat Herbert Spencer in seinen „Data of ethics“ unternommen, — den Utilitarismus, sage ich, weil wir übereingekommen sind, unter diesem Namen alle Meinungen zu begreifen, die die grösste Lust und Leidlosigkeit der Gesamtheit für das letzte sittliche Ziel erklären; mag sich auch Spencer, mit Rücksicht auf seine abweichende Ansicht über die zur Erreichung dieses Ziels tauglichsten Mittel, als einen Gegner der Utilitarier im engeren Sinne, der Benthamiten, betrachten. Die genannte Schrift ist trotz des Verfassers Streben nach elementarer Deutlichkeit nicht so klar und übersichtlich, wie man wünschen möchte: doch sind es offenbar zwei Argumente, die zu Gunsten der utilitarischen Anschauung ins Feld geführt werden. Das eine soll das grösstmögliche Ueberwiegen von Lust über Leid in der Gesellschaft als Zielpunkt der natürlichen Entwickelung aufzeigen; das andere die alleinige Wünschenswürdigkeit dieses Zustandes als stillschweigende Voraussetzung aller menschlichen Werturteile erweisen.

In der ersten Erörterung muss uns auffallen,

dass Spencer jenen Weg nicht einschlägt, den der Unbefangene ihn einschlagen zu sehen erwarten würde. Wenn wirklich das grösste Glück aller der Zielpunkt der natürlichen Entwickelung sein soll, dann wäre, möchte man glauben, einfach zu zeigen, dass die Entwickelungsgeschichte ein stetes Zunehmen der Lust gegenüber dem Leide aufweist, dass es glücklichere oder mehr glückliche Wesen unter den Affen gibt als unter den Regenwürmern, unter den Naturmenschen als unter den Affen, unter den Kulturmenschen als unter den Naturmenschen, unter den Genies als unter den Durchschnittsmenschen. Allein dieser induktive Weg wird nicht betreten, — wir haben zum Teil schon gesehen und werden zum Teile noch sehen, warum er nicht eingeschlagen werden konnte. Dafür werden wir auf einen deduktiven Umweg verwiesen. Es wird zunächst dargelegt, dass Lust stets vorhanden sei, wenn die Organisation eines Wesens und einer Gesellschaft (die „inneren Bedingungen“) mit den äusseren Lebensbedingungen (den „äusseren Bedingungen“) in Uebereinstimmung sich befinde. Die Herstellung dieser Uebereinstimmung wird weiter als die „Anpassung“ bezeichnet. Es ist also die Lust eine Funktion der Anpassung, das Leid eine Funktion der Nichtanpassung. Da nun, wird weiter geschlossen, die natürliche Entwickelung in einer stets fortschreitenden Anpassung besteht, so folgt hieraus ein stetes Anwachsen der Lust und stetes Abnehmen des Leides. Der Zielpunkt dieser Entwickelung ist aber offenbar ein Zustand vollkommener Anpassung,

das von Spencer sogenannte „höchste Leben“, und in diesem muss, nach dem Gesagten, die Lust, als Funktion der Anpassung, ein Maximum, das Leid, als Funktion der Nichtanpassung, ein Minimum erreichen, und daher muss auch die Differenz beider, das Glück, zu einem Maximum anwachsen. Das grösste Glück der meisten ist also eine Begleiterscheinung jenes „höchsten Lebens“, das, sozusagen, den Grenzwert der Entwickelung ausmacht.

Nach dem, was in früheren Abschnitten ausgeführt wurde, kann ich mich in der Widerlegung dieser Ableitung kurz fassen. Wir haben dort gesehen, dass in dem von Spencer einheitlich gefassten und „Anpassung“ genannten Prozesse, der zur Uebereinstimmung der „inneren und äusseren Bedingungen“ hinführt, zwei ganz verschiedene Vorgänge unterschieden werden müssen: 1. Eine Veränderung der „inneren Bedingungen“, die Anpassung im eigentlichen Sinne, die aber keineswegs eine Zunahme der Lust und eine Abnahme des Leides mit sich bringt, vielmehr die Zunahme der Fähigkeit, mit den äusseren Bedingungen in zweckmässiger Weise Lust- und Leidzustände zu verbinden, also eine Steigerung der „hedonischen Sensibilität“ (für Lust und Leid); und 2. eine Veränderung der „äusseren Bedingungen“, also eine günstige Gestaltung der Lebensbedingungen, die zwar allerdings von einem Vorherrschen der Lust über das Leid begleitet wird, jedoch nur bis zu jener Grenze, wo die ungünstigen Bedingungen völlig wegfallen, wo dann, infolge einer neuerlichen, negativen

Anpassung die hedonische Sensibilität, und mit ihr auch Lust und Leid verschwinden. Bedenken wir noch, dass ein solcher Zustand vollkommener Uebereinstimmung zwischen inneren und äusseren Bedingungen jeden Anstoss zu weiterer Anpassung, somit auch zu weiterer Entwickelung ausschliessen und mithin die endgültige Stagnation bedeuten würde, dass wir aber statt dessen in dem empirisch gegebenen Verlaufe der Entwickelung einen steten Fortgang beobachten, und keinen Grund haben, an einen, in absehbarer Zukunft eintretenden Stillstand zu glauben, so können wir schliesslich der Deduktion Spencers die beiden Sätze entgegenstellen:

A. Jener Zustand vollkommener Uebereinstimmung von äusseren und inneren Bedingungen, den Spencer das „höchste Leben" oder die „vollkommene Anpassung" nennt, ist nach menschlicher Voraussicht nicht der Zielpunkt der Menschheitsentwickelung.

B. Wäre er es aber, so würde ihn nicht das „grösste Glück Aller", sondern das Verschwinden von Lust und Leid, also die Automatisierung der Menschheit begleiten.

30. Spencers zweites Argument sucht „das grösste Glück Aller" für den faktischen Wertmassstab aller Menschen auszugeben. Nachdem er nämlich das Endziel der Menschheitsentwickelung als das „höchste Leben" bestimmt hat, fragt er, ob nun auch alle Menschen dieses als ihr Ziel anerkennen müssten? Er antwortet zunächst verneinend, indem er anführt, es gebe ja neben den Optimisten, die das Leben

samt seiner, im Laufe der Entwickelung stattfindenden Verlängerung, Sicherung und Bereicherung für gut und wünschenswert halten, auch Pessimisten, die es negieren und die ganze Weltentwickelung als einen Fehler ansehen. Aber, fährt er fort, eine Voraussetzung ist selbst Optimisten und Pessimisten gemein: die nämlich, dass das Leben lebenswert ist, wenn es einen Ueberschuss von Lust über Leid, nicht lebenswert, wenn es einen Ueberschuss von Leid über Lust aufweist; — nur dass freilich die einen eine positive, die anderen eine negative Lust- und Leidbilanz aus dem Leben herauszurechnen meinen. Darüber also, dass der Wert des Lebens an dieser Bilanz zu messen, und dass das Ueberwiegen der Lust das letzte Ziel sei, darüber besteht eine allgemeine Uebereinstimmung aller Menschen.

Ich will nicht bei der Bemerkung verweilen, dass all das, wäre es selbst richtig, doch nur zu Gunsten des individualistischen Hedonismus sprechen könnte. Aber auch davon abgesehen, kann diese Beweisführung höchstens für einen Augenblick bestechen. Sie beruht auf einem Schlich, mit dem man alles beweisen kann. Man weist darauf hin, dass zwei Richtungen, deren Ansichten über einen Punkt diemetral auseinandergehen, doch über einen anderen Punkt einig sind: und schliesst nun, dass auch alle anderen Richtungen, deren Ansichten über den ersten Punkt zwischen den Extremen in der Mitte liegen, mit den Extremen über den zweiten Punkt einig seien. „Die äusserste Rechte und die äusserste Linke

verlangen den Sturz der Regierung; also verlangt ihn das ganze Volk.“ Allein zwischen der äussersten Rechten und Linken sitzen die Vertreter des gemässigten Volkes, und sind vielleicht mit der gemässigten Regierung aufs beste zufrieden. So auch hier. Die Welt besteht nicht lediglich aus hedonistischen Optimisten und Pessimisten, — zwei Richtungen, nebenbei, die in der einen kyrenäischen Schule ihren gemeinsamen Ursprung haben. Zwar zieht jedermann, vor die theoretische Wahl zwischen Glück und Unglück gestellt, das Glück vor; allein, da uns das Leben nicht als eine hedonische Formel gegeben ist, so ist nicht die Frage, ob das Glück dem Unglück vorgezogen, sondern ob die Zwiespältigkeiten des praktischen Lebens auf Glück und Unglück bezogen werden. Wie uns aber die Erfahrung lehrt, pflegt der gemeine Mann nicht alle Schranken der Zeitferne niederzureissen, die Einflüsse der Gewohnheit und Suggestion und die unmittelbare Macht der Triebe auszuschalten, und nun alle seine Freuden und Leiden zu summieren, und die Grösse dieser Summen zu vergleichen. Die Lustigkeit der Kindheit und die Gebrechen des Alters, oder auch nur der Wohlgeschmack des Frühschoppens und der Aerger über die verweigerte Bestätigung eines Bürgermeisters werden von den meisten Leuten nicht als Posten einer Rechnung angesehen. Sondern die Menschen haben im allgemeinen einen sehr starken Trieb zum Leben, sehen zu, dass sie die Lust geniessen und über das Leid hinwegkommen, und das elendeste Hundeleben

ist den allermeisten lieber als das Nichtleben, — der Tod. Die Mehrzahl der Menschen klagen über ihren Zustand, und werden doch nicht zu Selbstmördern: diese beiden Fakten wiegen schwerer als Spencers künstliche Argumentation.

31. Ich komme nun zu zwei, an einer früheren Stelle bereits angedeuteten Argumenten, die zwar, soviel ich weiss, von den Utilitariern nicht ausdrücklich angeführt zu werden pflegen, die aber doch, jedes für sich oder beide zusammen, die wirksamsten psychologischen Beweggründe zur Aufstellung und Verteidigung der utilitarischen Doktrin abgeben. Das eine von ihnen sieht in der Anerkennung des grössten Glücks der grössten Zahl als des letzten Zieles die einzig mögliche Grundlage für eine rationelle Behandlung privat- und staatsrechtlicher Probleme, das andere erblickt in ihr den folgerichtigsten Ausdruck humaner Gesinnung und thatkräftiger Menschenliebe. Jenes gewinnt dem Utilitarismus die besten Köpfe, dieses die besten Herzen. Wir wollen das zweite Argument zuerst besprechen.

Menschenliebe tritt in sehr verschiedenen Formen auf. Am häufigsten ist wohl die, wo der Mensch zwar an allen Mitmenschen einen gewissen sympathischen Anteil nimmt, einen stärkeren jedoch an den Mitgliedern kleinerer Verbände (Rasse, Nation, Staat, Gemeinde, Gens, Familie), den stärksten an sich selbst: so dass sich — mit Benutzung eines Wortes von Friedrich Nietzsche — diese „Menschenliebe“ in Selbst-, Nächsten- und Fernstenliebe

gliedert, wobei diesen drei Klassen eine abnehmende Intensität entspricht. Mit dieser „Menschenliebe“ stimmt die utilitarische Lehre keineswegs zusammen: denn zu deren Wesen gehört es, Lust und Leid, gleichviel welches Menschen, für gleich viel zu schätzen, da nur dann, wenn gleich lange dauernde und gleich intensive Lust- und Leidzustände als gleiche Quanta gerechnet werden, das „Grösste-Glücks-Prinzip“ eine praktische Anwendung gestattet. Eine nivellierende Theorie kann aber unmöglich aus einer graduierenden Werthaltung abgeleitet werden.

Dieser „Menschenliebe“ tritt eine andere gegenüber, die enge mit der Gerechtigkeit zusammenhängt. Sie verteilt den liebevollen Anteil nicht nach der äusserlichen Verbandsgenossenschaft, sondern nach der innerlichen Wahlverwandtschaft: sie folgt nicht der Geburt, sondern dem Verdienst. Sie liebt den Guten, und, wenn sie schon den Bösen nicht hasst, so liebt sie ihn doch jedenfalls in minderem Grade. Ganz abgesehen davon nun, dass diese „Menschenliebe“ ein ethisches Prinzip deshalb nicht darstellen kann, weil sie ja die Unterscheidung von sittlich und und unsittlich schon voraussetzt — und dieser Widerspruch könnte vielleicht durch die Vorschrift, die Liebenden zu lieben, gehoben werden —, so findet jedenfalls auch diese „Menschenliebe“ darum in dem Utilitarismus nicht ihre eigentümliche Verkörperung, weil ja auch ihr der verschiedene Anteil an verschiedenen Arten von Menschen, die ungleiche Schätzung der Schicksale der Edlen und Unedlen, wesentlich

ist, während die utilitarische Doktrin eine durchaus gleiche Bewertung aller menschlichen Lust- und Leidzustände voraussetzt.

Eine dritte Form der „Menschenliebe“ ist wesentlich Gegensatz der Selbstliebe. Es ist die asketische „Menschenliebe“, der die Bejahung des fremden Willens und Glückes vor allem ein Mittel zur Verneinung des eigenen Willens und Glückes ist. Hierin liegt ein doppeltes. Erstens wird hier das „allgemeine Wohl“ nicht als letztes Ziel, sondern als Mittel gewollt, und zweitens wird ein ganz anderes letztes Ziel anerkannt, zu dem eben jenes das Mittel ist: nämlich die eigene Vollkommenheit, die in der Verneinung des eigenen „materiellen Glückes“ erblickt, und zu deren Verwirklichung übrigens auch noch andere Mittel (Askese im engeren Sinne) angewandt werden. Es ist klar, dass das utilitarische Prinzip, das das allgemeine Wohl um seiner selbst willen (als letztes Ziel) zu fördern gebietet, nicht der angemessene Ausdruck für diese „Menschenliebe“ sein kann.

Es bleibt endlich die „reine Menschenliebe“ übrig, die Hingebung an das Wohl aller Menschen als solches. Diese „Menschenliebe“ ist ein bedeutsames Datum der menschlichen Natur und Geschichte, und ist so selten, als häufig von ihr gesprochen wird: ohne einen mystischen Grundzug, der hinter allen empirisch gegebenen, noch so verschiedenen Personen dem einheitlichen und gemeinsamen All-Einen zustrebt, könnte sie wohl überhaupt nicht bestehen.

So bedeutsam und in jedem Sinne selten aber eine solche „Menschenliebe“ sein mag, so will ich doch nicht unterlassen zu bemerken, dass mir eine Ethik, die dieses eine Ideal unter Ausschliessung aller anderen, in der menschlichen Natur und Geschichte wirksamen Ideale als alleinigen Massstab des Sittlichen aufstellte, dem menschlichen Wesen durchaus nicht gerecht zu werden schiene. Allein diese Betrachtung wird hier gar nicht erfordert: weil auch für diese „Menschenliebe“ der Utilitarismus keine adäquate Formel ist. Denn auch sie ist entweder auf die Vollkommenheit der Mitmenschen gerichtet, und in diesem Falle entsteht selbst dann, wenn diese Vollkommenheit wieder als ein Zustand der „reinen Menschenliebe“ gedacht wird, ein Zirkel, aus dem jede Rücksicht auf Lust und Leid verbannt ist; oder auf ihr Wohl, das heisst auf die Verwirklichung dessen, was sie erstreben, ihrer Zwecke und Ziele — was immer diese seien: und dann ist zu bedenken, dass die Menschen, wie wir im zweiten Abschnitte gesehen haben, nicht allein Lust und Leidlosigkeit erstreben, und dass insbesondere die Bedeutsamkeit der entfernteren Ziele nicht von der Grösse der mit ihrer Realisierung verbundenen Lust abhängt, so dass auch in diesem Falle die „Menschenliebe“ nicht in der utilitarischen Lehre den angemessensten Ausdruck fände.

Schliesslich noch eine Bemerkung. Ich weiss sehr wohl, dass alle vier Formen der Menschenliebe durch eine utilitarische Betrachtung gerechtfertigt

werden können (als taugliche Mittel zur Förderung der Ordnung, einer sittlich wirksamen öffentlichen Meinung, einer opfer- und hilfsbereiten Gesinnung), etwa wie das Christentum auch Vaterlandsliebe und kriegerischen Mut rechtfertigen kann. Aber so wenig deswegen das Christentum der adäquate Ausdruck dieser Gesinnungen ist, und so wenig diese Gesinnungen zureichende psychologische Beweggründe zur Annahme des Christentumes wären, ebensowenig ist der Utilitarismus der adäquate ethische Ausdruck einer der vier Formen der „Menschenliebe", und ebensowenig ist eine von diesen ein ausreichender, psychologischer Beweggrund zur Annahme des Utilitarismus.

32. Wir können nun von dem Argumente des Gefühls zu dem des Verstandes übergehen. Ohne Zugrundelegung des utilitarischen Prinzips, so wird hier behauptet, gibt es auf dem Gebiete der normativen Jurisprudenz und Politik keine wahrhaft fruchtbare, rationelle Erörterung. Dem gegenüber wäre ein doppeltes zu zeigen: dass die utilitarische Doktrin für derartige Deduktionen keine wirklich haltbare Grundlage abgibt, und dass eine solche Grundlage auch in anderer Weise gefunden werden kann, soweit ihre Festlegung überhaupt möglich ist. Allein die erstere Darlegung fällt mit dem zusammen, was alsbald, aus Anlass der Prüfung der utilitarischen Lehre durch das Kriterium der Möglichkeit, auszuführen sein wird. Ich beschränke mich deshalb hier auf die zweite.

Eine rationelle Verhandlung über derartige Fragen hat nur einen Sinn als eine Auseinandersetzung über die Tauglichkeit von Mitteln zur Erreichung von Zwecken. Sie kann also nur dort Platz greifen, wo eine Uebereinstimmung in Hinsicht auf die Zwecke herrscht. Wo diese endet, da hört auch das Gebiet der Vernunftgründe auf, und das der Machtverhältnisse beginnt. Die Erfahrung lehrt aber, dass die allermeisten Menschen in Beziehung auf eine ansehnliche Anzahl von Zwecken übereinstimmen, die sie teils unbewusst triebartig erstreben, teils sich bewusst als Ziele setzen. Zu diesen gehört die Sicherheit von Leben, Gesundheit, Vermögen und Ehre. (Natürlich würden diese Dinge nicht so allgemein erstrebt, wenn nicht Lust mit ihnen verbunden wäre. Die Lust ist also die entfernte Mitursache, das Erstreben die unmittelbare Ursache jener Normen, die auf die Erhaltung dieser Güter zielen. Damit wird ein Argument Spencers für eine hedonische Ethik erledigt: Körperverletzung wäre nicht verboten, wenn sie nicht Leid erzeugte, sondern Lust. Gewiss nicht. Aber für die Aufstellung der Norm, die die Körperverletzung verpönt, ist nicht der Umstand massgebend, dass die Körperverletzung weh thut, sondern der, dass die Bürger sie vermeiden wollen, weil sie weh thut.) Diese gemeinsamen Zwecke oder Interessen geben in sich selbst eine genügende Grundlage für eine grosse Zahl rechtlicher Normen und öffentlicher Einrichtungen ab, ohne dass es nötig wäre, über sie hinaus auf Lust- und Leidzustände zu sehen. Die

Ueberzeugung, dass irgend welche Normen und Einrichtungen taugliche Mittel zu solchen gemeinsamen Zwecken sind, bildet ihre vernünftige Rechtfertigung; die Ueberzeugung, dass andere Normen und Einrichtungen sich hierzu tauglicher erwiesen, bildet die rationelle Begründung eines Abänderungs- und Verbesserungsvorschlages. Wo also gemeinsame Zwecke vorhanden sind, da ist auch ein gemeinsamer Boden für die vernunftmässige Austragung von Meinungsverschiedenheiten, und ich kann nicht finden, dass ein derartiges Raisonnement dem utilitarischen an Klarheit oder Bestimmtheit nachstünde. Wo aber die gemeinsamen Zwecke enden, da ist es müssige Spielerei, den verlorenen festen Boden durch utilitarische Ausblicke ersetzen zu wollen, deren der Gegner von seinem Standpunkte aus stets eine ebensogrosse Menge für sich wird anführen können. Die christlichen Märtyrer hätte das römische Reich weder durch Darlegungen über eine angebliche Interessensolidarität, noch durch einen utilitarischen Calcül überzeugen können. In solchen Fällen steht nicht Vernunft gegen Vernunft, sondern Wille gegen Wille.

Vielleicht ist es gut, hier mit ein paar Sätzen zu sagen, dass ich, wenn ich Rechtsnormen und Staatsformen als gemeinsame Mittel zu gemeinsamen Zwecken auffasse, damit nicht einer unhistorischen Geschichtsansicht oder gar der Lehre vom Gesellschaftsvertrage das Wort reden möchte. Ich bin mir darüber klar, dass die menschliche Gesellschaft nicht wie ein Eislauf- oder Touristenverein als eine Vereinigung zur

Förderung gemeinsamer Zwecke gegründet wurde, sondern dass die Natur die Menschen von Anfang an in einer Gesellschaft hervorgebracht hat, die, als ein taugliches Mittel zur gemeinsamen Befriedigung ihrer gemeinsamen Triebe, ebenso zu ihrer uranfänglichen Ausstattung gehörte, wie die Sinnes- und Bewegungsorgane als Mittel zur Befriedigung ihrer persönlichen Bedürfnisse. Allein ein anderes ist die Einsicht in das geschichtliche Werden, und ein anderes die Beurteilung des Bestehenden. Beides fällt darum auseinander, weil im Verlaufe der Entwickelung aus den, nur eine objektive Zweckmässigkeit verratenden Trieben die, eine subjektive Zweckmässigkeit zulassenden Zielsetzungen geworden sind, und weil, insoweit diese Entwickelung sich vollzogen hat, heute eine vernünftige Reflexion über jene Gebilde möglich geworden ist, deren einstiges Werden nur Gegenstand einer schildernden Darstellung sein kann.

Aus diesen Gründen glaube ich, eine rationelle Behandlung juridisch-politischer Fragen könne, soweit sie überhaupt möglich ist, auch ohne eine utilitarische Ethik bestehen. Ja, sie hat dann noch das für sich, dass die Tauglichkeit eines Mittels, zur Verwirklichung der von den jeweils lebenden Bürgern erstrebten Ziele beizutragen, in der Regel mit mehr oder weniger Erfolg beurteilt werden kann, wogegen seine Eignung, das grösste Glück der grössten Zahl zu befördern, sich jeder vernünftigen Schätzung entzieht. Dies wird sich uns sofort herausstellen; denn wir

müssen nunmehr dazu übergehen, auf die utilitarische Moral die zwei oben von uns festgestellten Kriterien jeder ethischen Ansicht anzuwenden. Und zwar zunächst das der Möglichkeit.

33. Als wir mit diesem Kriterium den individualistischen Hedonismus untersuchten, überzeugten wir uns, dass, damit diese Untersuchung zu Gunsten einer hedonischen Ethik ausfiele, drei Bedingungen genügt werden müsste: es müsste möglich sein a) die objektiven, b) die an diese gebundenen subjektiven (hedonischen) Folgen einer Handlung (oder Handlungsweise) vorauszusehen, und c) diese hedonischen Folgezustände gegen einander abzuschätzen. Die dritte dieser Bedingungen bot dort die grössten Schwierigkeiten, weil sich von den vier Bestimmungsstücken jeder Lust- oder Leidmenge zwei, Dauer und Wahrscheinlichkeit, mit den zwei anderen, Qualität und Intensität, als nur in ganz unzureichender Weise kommensurabel erwiesen. Diese Schwierigkeiten werden hier, wo es sich um den Utilitarismus handelt, nicht unbeträchtlich vermehrt. Es tritt nämlich hier zu jenen vier Bestimmungsstücken ein fünftes: die Zahl der Menschen, auf die sich der fragliche hedonische Zustand erstreckt. Von diesem Bestimmungsstücke gilt aber alles, was dort von Dauer und Wahrscheinlichkeit gesagt werden musste, und dadurch wird jede halbwegs exakte Abschätzung von Lust und Leidmengen gegeneinander vollends unmöglich. Auch die zweite Bedingung, die Voraussicht der subjektiven Folgen, steht erhöhten, wenn

auch vielleicht nicht unlösbaren Bedenklichkeiten gegenüber, die in der Unvergleichbarkeit der hedonischen Sensibilität verschiedener Menschen wurzeln. Entscheidend aber ist eine eigentümliche Schwierigkeit, die in Beziehung auf die Voraussicht der objektiven Folgen aus dem Wesen des Utilitarismus, im Gegensatze zu dem des individualistischen Hedonismus, erwächst. Bei diesem nämlich handelte es sich darum, eine endliche, bei jenem handelt es sich darum, eine unendliche Folgenreihe zu übersehen. Damit steht es näher also.

Der entfernteren, räumlich und zeitlich mittelbaren Folgen sind bei jeder Handlung (und Handlungsweise) mehr als der näheren, zeitlich und räumlich unmittelbareren. Eine Folge kann aber, je entfernter sie ist, desto weniger bestimmt von der menschlichen Voraussicht erfasst werden. Den Utilitarismus charakterisiert nun, im Gegensatze zu der oben besprochenen, abgestuften „Selbst-, Nächsten- und Fernstenliebe“ der Grundsatz, ein gleiches Quantum Lust oder Leid gleich wert zu halten, ob es nun in dieser oder jener Menschenbrust, hier oder dort, jetzt oder künftig gefühlt werde. Demnach fällt jede entferntere Folge nach diesem Grundsatze bei der sittlichen Bewertung einer Handlung (oder Handlungsweise) ebenso sehr ins Gewicht, wie jede nähere, und es wiegt deshalb schliesslich die Summe der entfernteren Folgen, als die grössere, schwerer als die der näheren. Da aber diese entfernteren Folgen auch die unberechenbareren sind, so liegt es im Wesen

der utilitarischen Ansicht, den sittlichen Wert einer Handlung (oder Handlungsweise) vorzüglich von deren wenigst bestimmbaren Folgen abhängig zu denken, oder, mit anderen Worten, ein letztes Ziel aufzustellen, dessen Verknüpfung mit den, zu seiner Erreichung zu ergreifenden Mitteln von Menschen unmöglich erkannt werden kann. Damit ist aber gesagt, dass die utilitarische Lehre dem Kriterium der Möglichkeit keineswegs genügt.

Dies klingt wie eine Uebertreibung: ein paar Beispiele mögen diesen Eindruck berichtigen. Die Utilitarier nehmen an, dass die kleinsten Wirkungen auf die Stimmung der Massen, den Stand der Volksbildung, den allgemeinen Zustand der Sitten wichtiger sind, als die grössten Wirkungen auf einzelne Personen oder Personengruppen. So begründet z. B. Bentham die Strafbarkeit des Verbrechens nicht auf die näherliegende Folge, das Leid des Geschädigten — das ja durch die Lust des Schädigers wett gemacht werden könnte —, sondern auf die entferntere Folge, die Beunruhigung der Bevölkerung. Allein warum hier stehen bleiben, als wäre damit der stets anschwellende Strom von Folgen versiegt? Prüfen wir doch, was sich darüber ausmachen lasse, ob die Beunruhigung der Bevölkerung auf die Lust- und Leidbilanz der Gesamtmenschheit in positivem oder negativem Sinne einwirke? Da entrollen sich nun aber zwei auseinanderlaufende Gedankenreihen. Auf der einen Seite folgt aus der Beunruhigung der Bevölkerung eine Einschränkung von Handel und

Wandel, Abnahme des Besitzes, Verringerung der Genüsse für die Besitzenden und der Arbeitsgelegenheit für die Besitzlosen, kurz Rückbildung der ganzen Zivilisation mit all ihrer Lust. Auf der anderen Seite erzeugt die Beunruhigung Vor- und Umsicht, schärft die Sinne und stählt den Willen. Die Schärfung der Sinne zieht eine Steigerung der ästhetischen Genüsse nach sich und bewirkt den Fortschritt der Erkenntnis; der gekräftigte Wille hebt den Mut und das Selbstvertrauen. Der Fortschritt der Erkenntnis gewährleistet (neben der Befriedigung des Wissenstriebes) neue Mittel zur Befriedigung der anderen Triebe; das Selbstvertrauen bewirkt eine Richtung des Willens auf das Erreichbare und bewahrt ihn so vor leidvoller Enttäuschung. Kurz, es wird die Grundlage für das Entstehen einer neuen Zivilisation geschaffen. Die Tendenz zu diesen zwei Reihen von Folgen ist unleugbar vorhanden; allein wer wollte sich getrauen, ihre hedonischen Werte gegeneinander abzuschätzen?

Ein anderes Problem: trägt der Fortschritt der Erkenntnis mehr zum allgemeinen Glück oder Unglück bei? Die Antwort auf hundert einzelne Fragen richtet sich, auf dem utilitarischen Standpunkte, nach der Beantwortung dieser allgemeinen Frage. Aber wer will sie entscheiden? Das Wissen macht mit neuen Gegenständen bekannt, an die sich neue Arten von Lust, aber auch von Leid knüpfen können. Es eröffnet neue Wege zur Befriedigung der Triebe, und schafft so neue Lust; es schafft aber auch, in-

dem es manches, was bis dahin gar nicht angestrebt wurde, als erreichbar hinstellt, neues Leid der Entbehrung. Es erhöht die Lust der Macht, aber auch das Leid der Ohnmacht zu Höherem. Es verscheucht die unbegründeten Schrecknisse des Aberglaubens, aber auch die süssen Hoffnungen des Glaubens. Kurz, jede Erkenntnis ist, im utilitarischen Sinne, eine „Erkenntnis des Guten und Bösen".

Endlich noch ein drittes Beispiel: erfolgt daraus mehr Lust oder mehr Leid, wenn die Menschen mitleidig und hilfreich sind? Wiederum erweist sich das „grösste Glück der grössten Zahl" als ein in Wolkenkuckucksheim gelegenes Ideal, dessen Beziehungen zu den irdischen Verhältnissen unergründlich sind. Denn während der eine aus der humanen Gesinnung die erhöhte Lust und das verringerte Leid desjenigen, dem geholfen wird, die eigenartige Lust der Aufopferung, die Lust der, durch solche Gefühle beförderten Zuneigung unter den Menschen, endlich das, durch derartige Beziehungen sich ergebende Zusammenwirken der Menschen zur Steigerung ihres Glückes ableiten wird; folgert der andere aus derselben Disposition die Unterstützung der Schwachen und minder Lebensfähigen, somit eine Störung der natürlichen Auslese, und als deren Folge das Ueberhandnehmen von an körperlichen und seelischen Leiden krankenden, selbst unglücklichen und durch ihren Anblick und ihre Unfähigkeit ihre Umgebung ins Unglück stürzenden, überdies die stolzen und selbstgenügsamen Naturen verdrängenden Menschen.

Welche dieser beiden Gruppen von Folgen ist nun grösser? Und zu all diesen deduktiven Folgerungen wären leicht induktive Nachweisungen beizubringen, so dass uns auch die Erforschung der sogenannten historischen Gesetze aus diesem Dickicht spekulativer und empirischer Zwiespältigkeiten wahrlich nicht herauszuführen vermag.

Aber sollen nun alle Gerichte, alle Schulen, alle Wohlfahrtsanstalten stillestehen, bis die Alleswisser die unerschöpflichen Möglichkeiten der Zukunft ausgeschöpft haben?

Eines scheint mir klar: selbst wenn es auf diese und ähnliche Fragen eine eindeutige Antwort gäbe, so wäre die Wahrscheinlichkeit, dass irgend ein Mensch zu irgend einer Zeit sich im Besitze dieser „richtigen" Antwort befände, dass er also wüsste, ob, in alle Ewigkeit, die Lust- oder die Leidfolgen einer Handlung oder Handlungsweise überwiegen werden, nicht grösser als ein halb. Denn die Erfahrung lehrt, dass nichts wandelbarer ist, als diese allgemeinen Gesichtspunkte zur Beurteilung menschlichen Handelns und die Anschauungen über den sichersten Weg zum Glück: und dies gilt nicht nur von den Volksmeinungen, sondern auch von den Ansichten der „Weisesten und Besten" aller Zeiten, auf die man sich wohl berufen hat. Das klassische Altertum misst die hedonische Fruchtbarkeit der Handlungen vorzugsweise an ihren Folgen für Individuum und Staat, es empfiehlt Selbstbehauptung, Gerechtigkeit, Vaterlandsliebe; das Urchristentum

sieht auf die Folgen für das Millennium, und gebietet Selbstentäusserung; das Mittelalter blickt auf das Jenseits, und schreibt Askese und Glauben vor; die Zeit der Aufklärung legt das Schwergewicht auf das Wissen und die Staatsform, und predigt brüderliche Menschenliebe; mit dem Darwinismus tritt plötzlich die Tauglichkeit zum Kampf ums Dasein in den Vordergrund, und man verlangt — noch weiss man nicht was. Und nachdem die Menschheit all diese Rezepte ausprobiert hat, hat sie zwar an Kultur zugenommen, aber nicht an Glück im hedonischen Sinne. Es besteht daher gegen den Utilitarismus dieselbe Einwendung zu Recht, die Macaulay gegen die staatliche Verfolgung Andersgläubiger gebraucht: welches immer, sagt er, der wahre Glaube sei, jedenfalls ist er in der Mehrheit der Staaten nicht der herrschende; wenn deshalb alle Staaten die Andersgläubigen verfolgen, so wird der wahre Glaube dadurch öfter verlieren als gewinnen. So auch hier. Welches immer der rechte Weg zum „grössten Glück der grössten Zahl" sei, gewisslich ist er nicht mehr Menschen bekannt als unbekannt. Wenn deshalb alle danach strebten, so würde dieses Bestreben seine Verwirklichung nicht mehr befördern als hemmen. Ein letztes Ziel aber, für dessen Erreichung die Chancen nicht wachsen, wenn auch alle Menschen danach streben, thut offenbar der in dem Kriterium der Möglichkeit niedergelegten Forderung in keiner Weise Genüge.

34. Endlich haben wir das letzte Ziel der utili-

tarischen Ethik, das „grösste Glück der grössten Zahl", an dem Kriterium der Natürlichkeit zu prüfen: wir haben zu untersuchen, ob seine Verwirklichung in der Richtung der natürlichen Entwickelung liege? Dieses Problem ist wesentlich identisch mit der schon im vorigen Abschnitte verneinten Frage, ob die Forderung nach steter Zunahme des Individualglückes der Probe an demselben Kriterium standhalte: denn auch die „grösste Zahl" besteht aus einzelnen, und ihr „grösstes Glück" ist gleich dem summierten grössten Glücke aller Individuen. Dennoch scheint mir's zweckmässig, die Sache hier nochmals zu behandeln: schon deshalb, weil, mit Platon zu sprechen, der soziale Körper zum Individuum sich verhält wie eine grosse, leicht lesbare zu einer kleinen, schwer lesbaren Schrift, und so die spätere Untersuchung das Ergebnis der früheren bekräftigt und verbürgt.

Die in einer Gesellschaft zu einer bestimmten Zeit vorhandenen „Mengen" von Lust und Leid, und deren Verhältnis, das Glück, hängen von dem Zustande und Verhältnisse zweier Faktoren ab: eines subjektiven Faktors, der (hedonischen) Sensibilität für Lust und Leid, und eines objektiven Faktors, der Gestaltung der Lebensbedingungen. Wir haben längst ausgesprochen und wiederholt betont, dass die hedonische Sensibilität eine Teilerscheinung der Anpassung eines Organismus an einen wechselnden Zustand der Lebensbedingungen ist; dass ihr Wesen darin besteht, bei diesem Wechsel mit günstigen Lebensbedingungen Lustzustände, mit ungünstigen Leidzu-

stände zu verknüpfen; und dass sie in dem Masse, als dieser Wechselzustand von einem Dauerzustande günstiger Lebensbedingungen abgelöst wird, allmählich verschwindet. Somit stehen Lust und Leid beide im Dienste der Entwickelung, und spielen im Verhältnis zu ihr dieselbe Rolle wie Lohn und Strafe im Verhältnis zur Erziehung: dieselbe Rolle auch insofern, als sie wie jene aussetzen, sobald ihre Aufgabe erfüllt, der Mensch in irgend einer Richtung hinreichend entwickelt oder erzogen ist. In solchem Falle treten neue Lust- und Leidempfindlichkeiten, als Mittel zur Erreichung einer weiteren Entwickelungsstufe, an ihre Stelle. So wird die hedonische Sensibilität stetig weiter gebildet, sie setzt, bildlich gesprochen, stets junge, zarte Triebe an, indes der alte Stamm mählich verholzt. Eben dies aber, ein Wachstum der Empfindlichkeit für immer mehrere und feinere Unterschiede, sehen wir in Wahrheit vor sich gehen; darin besteht das Wesen jedes religiösen, wissenschaftlichen, künstlerischen Fortschrittes, aller Geistes-, Gemüts- und Charakterbildung, mit einem Worte: aller Kultur. Es kann wohl nicht bezweifelt werden, dass, so aufgefasst, die Kultur im ganzen und grossen fortschreitet, nicht nur in den hervorragendsten Individuen jeder Zeit, sondern auch durch ihre Ausbreitung auf stets grössere Volkskreise. Damit ist aber, nach dem jetzt und früher Dargelegten, gesagt, dass auch eine Steigerung der Sensibilität, und insbesondere der hedonischen Sensibilität stattfindet.

Diese würde jedoch für eine Steigerung des Glückes nur dann Gewähr leisten, wenn auch der objektive Glücksfaktor, die günstigen Lebensbedingungen, in solcher Weise zunähmen, dass daraus eine Vermehrung des Glückes erfolgen müsste: so nämlich, dass, sobald der Mensch für gewisse Lebensbedingungen hedonisch sensibel geworden ist, diese sich nun stets günstiger gestalteten, wobei die hedonische Sensibilität für sie erhalten bleiben müsste. Nun lässt sich darüber streiten, ob nicht wirklich die Gesamtheit der Lebensbedingungen, objektiv betrachtet, im allgemeinen stetig verbessert, ob nicht das Leben mehr und mehr gesichert werde, und obwohl dies für die vormenschliche Entwickelung zum mindesten zweifelhaft scheint, so wird es doch vielleicht für den Verlauf der Menschheitsgeschichte zuzugeben, und darin der stete Fortgang der Zivilisation zu erblicken sein.

Allein keinesfalls ist das Verhältnis dieser beiden Faktoren ein solches, dass daraus eine Steigerung des Glückes erwachsen könnte. In dem Masse nämlich, als sich irgend welche Lebensbedingungen günstiger gestalten, schwindet für sie allmählich die hedonische Sensibilität, und es entwickelt sich eine solche für andere, noch in einem ungünstigeren Zustande befindliche. Mit der endgültigen Befriedigung eines Bedürfnisses fällt die Lust an dieser Befriedigung hinweg, und macht einem Wechselzustande von Lust und Leid in Beziehung auf noch nicht endgültig befriedigte Bedürfnisse Platz. Dies bewährt sich auf

allen Gebieten sozialer Entwickelung, auf dem wirtschaftlichen, politischen, wissenschaftlichen, künstlerischen u. s. w. Ueberall wachsen die Ansprüche mit dem schon Errungenen. Was zunimmt, ist die objektive Befriedigung, nicht die subjektive Zufriedenheit. Dies ist die Grundbedingung alles menschlichen Fortschrittes, der eben deshalb ein Fortschritt, nicht zu grösserem Glücke, sondern zu grösserer Entwickelung ist. Denn nur dadurch ist diese Entwickelung möglich, dass wir zu schätzen, daher aber auch zu entbehren vermögen, was noch gar nicht oder nur erst stückweise wirklich ist, dasjenige aber, was schon in Gänze verwirklicht ist, zwar nicht mehr entbehren, aber auch nicht mehr schätzen, vielmehr unsere, von Natur aus beschränkte Gefühlsfähigkeit wiederum neuen, zu lösenden Aufgaben zuwenden. Alle Bestrebungen und Ideale liegen innerhalb der Strecke, um die unsere Sensibilität den realen Lebensverhältnissen voraus ist.

Freilich ist der Gang der Entwickelung kein ungebrochen gerader, kein durchweg zusammenhängender. Es gibt Zeiten, wo gerade das eintritt, was längst alle ersehnt haben, wo also der objektive Faktor den subjektiven überholt, die Lust vor dem Leide vorwiegt. Es sind die glücklichen Zeiten des Erfolges, die fetten Jahre der Menschheitsgeschichte. Aber soll nicht aus dem Erfolge die Versteinerung, aus der freudigen Lust träges Behagen werden, so muss ein neuer Anstoss von neuem Spannung und Leid erzeugen. Entweder von innen, indem durch

ein spontanes Erwachsen einer neuen Sensibilität neue Bedürfnisse und Ideale, neue Unzufriedenheit entsteht; oder von aussen, indem durch eine spontane Veränderung der (wirtschaftlichen, politischen etc.) Lebensbedingungen ein Druck auf kleinere oder grössere Kreise sich fühlbar macht, der seinerseits neues Leid und neue Bestrebungen mit sich bringt. Es sind die unglücklichen Zeiten des Sehnens und Kämpfens, jene mageren Jahre, die auf die fetten unweigerlich folgen müssen, wenn anders die natürliche Entwickelung nicht zum Stillstande gelangen soll.

Abgesehen aber von solchen, sich rhythmisch ablösenden und einander aufwiegenden Oscillationen ist es der dieser Entwickelung angemessene, normale Zustand, dass sich die Lust über das Erreichte und das Leid über das Unerreichte gegenseitig die Wage halten. Dann aber ist die Menschheit vom Glücke eben so weit entfernt wie vom Unglück. So zeigt sich, dass „das grösste Glück der grössten Zahl“ und die natürliche Entwickelung zwei Alternativen sind, zwischen denen es zu wählen gilt. Unmöglich aber ist es, die Forderung nach jenem auf das Faktum dieser zu begründen: der Utilitarismus scheitert nicht nur an dem Kriterium der Möglichkeit, sondern auch an dem der Natürlichkeit.

Schluss.

Wir sind somit zu folgenden Ergebnissen gelangt.

Lust und Leid sind die Urphänomene des Bewusstseins: Sinneswahrnehmungen und Willenshandlungen haben sich aus ihnen entwickelt.

Sie sind auch die ursprünglichsten Bestimmungsgründe aller Thätigkeiten: diese haben aber zum Teile als Trieb- und ideogene Willenshandlungen, sowie als Zielsetzungen sich von ihnen weniger oder mehr unabhängig gemacht.

Ihre Funktion ist es geblieben, in Zuständen, die eine Orientierung des Willens zweckmässig erscheinen lassen, und in denen andere Arten der Orientierung nicht möglich sind, den Willen im Dienste der Individual- und Arterhaltung und Entwickelung zu bestimmen (Unrichtigkeit des psychologischen Hedonismus).

Eine auf die Vermehrung der Lust und auf die Verminderung des Leides zielende (hedonische) Ethik ist abzuweisen: nicht nur, weil sich auf diese Forderung eine solche logischerweise nicht gründen lässt (Unmöglichkeit des ethischen Hedonismus), sondern auch, weil eine derartige Ethik, wenn sie möglich wäre, das Prinzip der natürlichen Entwickelung, die beider Zustände in gleicher Weise bedarf, negieren würde (Unnatürlichkeit des ethischen Hedonismus).

Ist also das Streben nach Glück die reine Chimäre?

Hier mag daran erinnert werden, dass wir einer Art von Lust- und Leidzuständen, den ästhetischen, eine Sonderstellung einräumen mussten: ihr Zusammenhang mit Erhaltung und Entwickelung konnte nicht nachgewiesen werden. Darum gilt von ihnen nicht, was von den übrigen gilt: eine Steigerung dieser Lust und eine Verringerung dieses Leides widersprechen dem Entwickelungsprinzip nicht. Nicht als thätigen Teilen der Welt, wohl aber als deren Betrachtern ist uns eine reine Lust zugänglich. Diese kann in jedem einzelnen und in der Gesamtheit die im Gleichgewichte schwebenden hedonischen Wagschalen zu Gunsten der Lust senken. Ein ethischer Hedonismus ist unmöglich; ein ästhetischer Hedonismus ist möglich.

Berichtigungen.

S. 45, Z. 15 von oben lies: diese Wesen statt sie.
S. 71, Z. 9 von unten lies: dieser oder jener statt zu diesen oder jenen.
S. 86, Z. 13 von unten lies: Staats-Verfassungen und -Verträge statt Staatsverfassungen und Verträge.
S. 105, Z. 4 von unten lies: an statt in.

Druck der Union Deutsche Verlagsgesellschaft in Stuttgart.

Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung Nachfolger in Stuttgart.

Die

Vier Phasen der Philosophie

und ihr augenblicklicher Stand.

Von

Franz Brentano,

vormals o. ö. Professor der Philosophie in Wien.

Preis geheftet 1 Mark.

Lehrbuch der Psychologie.

Von

Friedrich Jodl,

o. ö. Professor der Philosophie an der Universität zu Wien.

Preis geheftet 12 Mark.
In Halbfranz gebunden 14 Mark.

Das Schöne und die Kunst.

Zur Einführung in die Aesthetik.

Vorträge von

Friedrich Theodor Vischer.

Mit seinem Bildnis.

Zweite Auflage.

Preis geheftet 6 Mark.
Elegant gebunden 7 Mark.

Druck der Union Deutsche Verlagsgesellschaft in Stuttgart.